242

BIBLIOTECA FACULTATIS THEOLOGICAE

PASTOR BONUS

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE WISSENSCHAFT UND PRAXIS

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSOREN DES BISCHÖFL. PRIESTERSEMINARS IN TRIER IN VERBINDUNG MIT DEN PROFESSOREN DER PRIESTERSEMINARE VON SPANIEN U. LIMBURG

52. JAHRGANG 11./12. HEFT NOV./DEZ. 1942

INHALT

Abhandlungen:

Über „Frömmigkeit" in den Pastoralbriefen des Apostels Paulus / Prof. Dr. Fritz Tillmann, Rhöndorf (Rhein) 161

Die Absolutheit des Christentums und die vergleichende Religionsgeschichte / Prof. Dr. Friedrich Andres, Bonn 165

Mitteilungen:

Zum Problem der Einwohnung des Hl. Geistes / Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier (Fortsetzung) 181

Aufbau und Praxis des Erstbeichtunterrichts / Dr. Paulus, Niederlinxweiler 184

Bücherbesprechungen:

Philosophie: Dyroff, Ermecke / Josef Lenz, Trier 188

Verschiedenes: Schmitz, Hofmann, Kirchhoff, Schnell / Joh. Lenz, Trier . . . 189

Jahresinhalt 191

Mit Koks und Kohle
haltet Haus,
das Ofenloch
gibt nichts heraus!

Über „Frömmigkeit" in den Pastoralbriefen des Apostels Paulus

Von Univ.-Prof. Dr. Fritz Tillmann, Rhöndorf (Rhein)

3. Folgerungen

1. Seit Schleiermacher[15] als erster die Echtheit des 1 Tim und F. Chr. Baur[16] auch die des 2 Tim und des Ti bestritten, hat die Frage nach dem Sprachgebrauch der Past und seine Vergleichung mit den anerkannt echten Briefen des Apostels eine nicht geringe Bedeutung für die verneinende Stellungnahme gewonnen. Wie wenig die angestellten Beobachtungen eine allgemeine Anerkennung gewonnen haben, obschon der sprachliche Befund eindeutig zutage liegt, ergibt sich daraus, daß sie bis in die jüngste Zeit fortgesetzt worden sind, ohne indessen ein besseres Ergebnis erzielen zu können[17]. Die neueste Untersuchung hat P. N. Harrison mit erstaunlichem Fleiß und bewundernswerter Sorgfalt angestellt in seinem Buch The problem of the Pastoral Epistles. Oxford 1921. Sie übertrifft bei weitem alle früheren Zusammenstellungen und kommt zu dem Ergebnis, daß eine unerträgliche Spannung zwischen dem Sprachgebrauch der Pastoralbriefe und dem der anderen Paulusbriefe bestehe, so daß die Unechtheit der ersteren als erwiesen anzusehen sei. Allein trotz der aufgewandten Mühe ist ihm kein besseres Los beschieden gewesen als seinen zahlreichen Vorgängern. Wilhelm Michaelis hat ihm in einer ebenso scharfsinnigen wie überzeugenden Nachprüfung erhebliche methodische Fehler nachgewiesen, die zu einer völligen Ablehnung des Buches führen. „Es hat sich jedenfalls gezeigt, daß auch das statistische Verfahren Harrisons, das mit so großer Überlegenheit und dem Anspruch auf mathematische Sicherheit auftritt, versagt. Das soll eine Warnung davor sein, den Wert statistischer Untersuchungen der Sprache der Pastoralbriefe zu überschätzen. Zwar wird sich auch die Echtheit nicht statistisch errechnen lassen, aber eben auch, daß ihre Unechtheit sich auf diesem Wege erweisen ließe, dürfte eine trügerische Hoffnung sein[18]." Der Grund für den Mißerfolg der bisher aufgewandten Arbeit dürfte ein doppelter sein. Sie setzt nicht die lebendige Persönlichkeit des Apostels in Rechnung, der kein Wörterbuch ist, sondern ein geisterfüllter Verkünder der Lehre Christi, den sein Schicksal und sein Lebensweg vor immer neue Aufgaben stellt, die er aus seiner schöpferischen Kraft heraus theologisch wie sprachlich meistert. Man darf in dieser Beziehung dem Urteil F. Torms beipflichten. „Selbst wenn auch die Grundanschauung des Paulus keine Veränderung seit seiner Bekehrung erlitt, so bewirkte sein großer geistiger Reichtum doch, daß seine Ansicht über manche Einzelheiten eine Entwicklung durch-

[15] Über den sogen. ersten Brief des Paulos an Timotheos. Kritisches Sendschreiben an Gaß 1807.

[16] S. o. Anm. 2.

[17] Über die Arbeiten bis 1880 berichtet erschöpfend H. Holtzmann, Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt. Leipzig 1880. Für die folgende Zeit: Nägeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus. Göttingen 1905.

[18] Pastoralbriefe und Wortstatistik. Zeitschr. f. d. ntl. Wiss. 28 (1929) 69—76. 75 f.

INHALT

Abhandlungen:

Über „Frömmigkeit" in den Pastoralbriefen des Apostels Paulus / Prof. Dr. Fritz Tillmann, Rhöndorf (Rhein) 161

Die Absolutheit des Christentums und die vergleichende Religionsgeschichte / Prof. Dr. Friedrich Andres, Bonn 165

Mitteilungen:

Zum Problem der Einwohnung des Hl. Geistes / Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier (Fortsetzung) 181

Aufbau und Praxis des Erstbeichtunterrichts / Dr. Paulus, Niederlinxweiler 184

Bücherbesprechungen:

Philosophie: Dyroff, Ermecke / Josef Lenz, Trier 188

Verschiedenes: Schmitz, Hofmann, Kirchhoff, Schnell / Joh. Lenz, Trier . . . 189

Jahresinhalt 191

Mit Koks und Kohle
haltet Haus,
das Ofenloch
gibt nichts heraus!

Über „Frömmigkeit" in den Pastoralbriefen des Apostels Paulus

Von Univ.-Prof. Dr. Fritz Tillmann, Rhöndorf (Rhein)

3. Folgerungen

1. Seit Schleiermacher[15] als erster die Echtheit des 1 Tim und F. Chr. Baur[16] auch die des 2 Tim und des Ti bestritten, hat die Frage nach dem Sprachgebrauch der Past und seine Vergleichung mit den anerkannt echten Briefen des Apostels eine nicht geringe Bedeutung für die verneinende Stellungnahme gewonnen. Wie wenig die angestellten Beobachtungen eine allgemeine Anerkennung gewonnen haben, obschon der sprachliche Befund eindeutig zutage liegt, ergibt sich daraus, daß sie bis in die jüngste Zeit fortgesetzt worden sind, ohne indessen ein besseres Ergebnis erzielen zu können[17]. Die neueste Untersuchung hat P. N. Harrison mit erstaunlichem Fleiß und bewundernswerter Sorgfalt angestellt in seinem Buch The problem of the Pastoral Epistles. Oxford 1921. Sie übertrifft bei weitem alle früheren Zusammenstellungen und kommt zu dem Ergebnis, daß eine unerträgliche Spannung zwischen dem Sprachgebrauch der Pastoralbriefe und dem der anderen Paulusbriefe bestehe, so daß die Unechtheit der ersteren als erwiesen anzusehen sei. Allein trotz der aufgewandten Mühe ist ihm kein besseres Los beschieden gewesen als seinen zahlreichen Vorgängern. Wilhelm Michaelis hat ihm in einer ebenso scharfsinnigen wie überzeugenden Nachprüfung erhebliche methodische Fehler nachgewiesen, die zu einer völligen Ablehnung des Buches führen. „Es hat sich jedenfalls gezeigt, daß auch das statistische Verfahren Harrisons, das mit so großer Überlegenheit und dem Anspruch auf mathematische Sicherheit auftritt, versagt. Das soll eine Warnung davor sein, den Wert statistischer Untersuchungen der Sprache der Pastoralbriefe zu überschätzen. Zwar wird sich auch die Echtheit nicht statistisch errechnen lassen, aber eben auch, daß ihre Unechtheit sich auf diesem Wege erweisen ließe, dürfte eine trügerische Hoffnung sein[18]." Der Grund für den Mißerfolg der bisher aufgewandten Arbeit dürfte ein doppelter sein. Sie setzt nicht die lebendige Persönlichkeit des Apostels in Rechnung, der kein Wörterbuch ist, sondern ein geisterfüllter Verkünder der Lehre Christi, den sein Schicksal und sein Lebensweg vor immer neue Aufgaben stellt, die er aus seiner schöpferischen Kraft heraus theologisch wie sprachlich meistert. Man darf in dieser Beziehung dem Urteil F. Torms beipflichten. „Selbst wenn auch die Grundanschauung des Paulus keine Veränderung seit seiner Bekehrung erlitt, so bewirkte sein großer geistiger Reichtum doch, daß seine Ansicht über manche Einzelheiten eine Entwicklung durch-

---

[15] Über den sogen. ersten Brief des Paulos an Timotheos. Kritisches Sendschreiben an Gaß 1807.

[16] S. o. Anm. 2.

[17] Über die Arbeiten bis 1880 berichtet erschöpfend H. Holtzmann, Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt. Leipzig 1880. Für die folgende Zeit: Nägeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus. Göttingen 1905.

[18] Pastoralbriefe und Wortstatistik. Zeitschr. f. d. ntl. Wiss. 28 (1929) 69—76. 75 f.

lief, und daß seine Gedanken sich unter Einwirkung von neuen äußeren Verhältnissen fortwährend einen neuen überraschenden Ausdruck gaben[19]." Freilich ist die hier gemeinte personale Kraft nicht so einfach zu erfassen wie die gleichen Worte, die man nur zu zählen braucht; aber daß sie vorhanden, ja vielleicht im höchsten Maße wirksam ist, wird man am wenigsten bei einem Manne von der religiösen und geistigen Größe eines Paulus verkennen dürfen. Der Paulus, um dessen Briefe die Gelehrten die Meßstricke ihrer Wortzählerei ziehen, war auch als Briefschreiber Seelsorger, Christuskünder, Missionar, der überzeugen, erschüttern und gewinnen wollte, aber niemals ein Schriftsteller mit einem festen und unveränderlichen Wortschatz, von dem Schleiermacher schrieb, daß er „bekanntlich so sehr beschränkt" [20] sei. Gerade unser Beispiel zeigt ja, wie ihm aus der scharfumrissenen Lage gegenüber den Falschlehrern und ihrer zerstörenden Tätigkeit in den kleinasiatischen und kretischen Gemeinden eine ungewöhnlich zukunftsträchtige Wortgruppe zuwuchs, die bis dahin seinen Briefen gefehlt hatte.

Der andere Grund des angedeuteten Mißerfolgs der Wort- und Sprachvergleichung des paulinischen Schrifttums liegt noch tiefer und beruht auf einer Verkennung oder einem Übersehen einer sehr wichtigen Frage, die zuerst beantwortet werden muß, ehe man an jene Vergleichung herantreten darf. Es ist die freilich sehr schwierige, oft vielleicht für uns unlösbare Untersuchung der jeweiligen Umstände, die das Auftreten bis dahin fehlender Worte, Begriffe oder Vorstellungen, Änderungen des Stils und des sprachlichen Gefüges erklären oder gar als notwendig erscheinen lassen. Hier fehlen gerade bei den Past alle Vorarbeiten; es kommt hinzu, daß auch eine noch so sorgfältige Untersuchung meist über Vermutungen oder Wahrscheinlichkeiten nicht hinausführen wird. Der Grund dafür liegt an dem Zustand unserer Kenntnisse über die Arbeit und den Lebensgang des Apostels, über die sehr bestimmten Aufgaben, vor die er sich gestellt sah, was besonders für die Zeit seiner Tätigkeit gilt, in der auch die Berichterstattung der Apg verstummt ist. Was hier gemeint ist, soll wiederum in der uns beschäftigenden Wortgruppe aufgewiesen werden[21].

2. Ein gewisser Einfluß des Lateinischen auf das Griechische der Past ist oft beobachtet worden. Zwar meint Jülicher, diese einzelnen Latinismen der Sprache bedeuteten wenig[22]. Dieses Urteil wäre nicht unrichtig, wenn es sich dabei nur um belanglose Sprachschnitzel handelte, wie das häufige Fehlen des Artikels, δι' ἣν αἰτίαν = quam ob rem, 2 Tim 1, 6. 12; Ti 1, 13, χάριν ἔχειν = gratiam habere, 1 Tim 1, 12; 2 Tim 1, 3, πρόκριμα = praeiudicium 1 Tim 5, 21. Das Urteil müßte aber ganz anders lauten, wenn es sich wahrscheinlich machen ließe, daß ganze Wortgruppen mit bedeutsamem Sinngehalt der gleichen Quelle ihren Einfluß in den Sprachschatz des

[19] Über die Sprache in den Pastoralbriefen. Zeitschr. f. d. ntl. Wiss. 18 (1917/18) 225 ff.

[20] A. a. O. 77.

[21] Darauf macht auch die einzige Untersuchung aufmerksam, die wir aus katholischer Feder besitzen; vgl. Friedrich Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. Münster 1910, 25 ff.

[22] Adolf Jülicher, Einleitung in das Neue Testament [4]. Tübingen und Leipzig 1901, 154.

Apostels zu verdanken haben. Das aber läßt sich bei der Wortgruppe εὐσέβεια zu einem hohen Grad der Wahrscheinlichkeit nachweisen. Vielleicht ist das auch noch bei anderen Wörtern und Wortgruppen möglich, die zum sprachlichen Sondergut der Past gehören. Zwei Tatsachen stehen jedenfalls fest. Die erste ist die, daß Frömmigkeit zu den Grundbegriffen und Grundhaltungen gehört, die sich an der Lehre Jesu entzündet und das Verhältnis des Menschen zu seinem Gott neu gestaltet haben. Die zweite, daß das dem Griechischen wohl bekannte Wort εὐσέβεια in den Evangelien und, was hier besonders in Betracht kommt, in den vor der ersten römischen Gefangenschaft liegenden Briefen Pauli aber völlig fehlt. Allerdings ist das Wort, das im klassischen Griechisch, besonders bei den Tragikern häufig begegnet, im hellenistischen Griechisch lange nicht so gebräuchlich, als man annehmen möchte. Häufiger erscheint es in den Inschriften in der so beliebten schematischen Aufzählung von Tugenden. In der Septuaginta begegnet das Wort 59mal, davon bezeichnenderweise 47mal in dem der spätesten Zeit angehörenden 4 Makk [23]. Was in den Past εὐσέβεια heißt, drückt Paulus sonst aus mit ἁγιασμός Röm 6, 19. 22; 1 Kor 1, 30; 1 Thess 4, 3. 4. 7; 2 Thess 2, 13, einmal auch 1 Tim 2, 15, δικαιοσύνη τῆς πίστεως Röm 4, 11. 13; 9, 30; 10, 6; 1 Kor 1, 30 δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός u. ö., im Lichte in der Neuheit des Lebens wandeln, Eph 5, 8; Röm 6, 4 und in ähnlichen Umschreibungen. Man sieht deutlich, daß es noch an einem festgeprägten Ausdruck für den gemeinten Tatbestand mangelt. Wir haben bereits oben S. 131 bemerkt, daß bei den apostolischen Vätern und auch noch bei Justin εὐσέβεια noch nicht in die christlich-religiöse Sprache eingedrungen ist, während es nicht lange danach bei dem Alexandriner Klemens (13mal) und noch viel mehr bei Origenes sehr häufig begegnet. Allein in der Schrift des letzteren gegen Celsus zählt man es über 60mal.

a) Dagegen hat die Wortgruppe pietas von alters her im lateinischen Sprachraum erheblich größere Verbreitung gefunden. Gehört doch die Pietät zu den ererbten und am höchsten geschätzten Tugenden des echten Römers [24]. Und zwar findet sie sich nicht etwa bloß in Schriften, die religiöser Natur sind und in denen es erwartet werden muß, sondern auch in Schriften rein weltlichen oder geschichtlichen Inhaltes. Leider fehlt auch hier noch eine eindringende und umfassende Untersuchung. Aber einige Beispiele mögen den Sprachgebrauch beleuchten. Am häufigsten bedeutet pietas das pflichtgemäße Verhalten gegen die Götter. Est enim pietas iustitia adversus deos heißt es bei Cicero de natura deorum 1, 41. Bei ihm bedeutet pietas dasselbe wie sanctitas und religio, 2, 3, ja, wenn es keine pietas gibt, so werden fides, iustitia, wird die societas generis humani zerstört, 2, 17. Andererseits gewinnt pietas die Bedeutung der Dankbarkeit, wenn er sagt: quae porro pietas ei debetur, a quo nihil acceperis 2, 41? Das gilt namentlich von der schuldigen Haltung der Kinder gegenüber ihren Eltern: quid est pietas, nisi voluntas grata in parentes or. pro Planc. 33? Darüber hinaus gebührt pietas dem Kaiser, der Obrigkeit, den Wohltätern, dem Vaterland, den Toten, so daß die Leichenfeier solemnia pietatis genannt wurde, Tac. An. 7. Daß es auch

[23] Vgl. Martin Dibelius a. a. O. 152.

[24] Vgl. Karl Meister, Die Tugenden der Römer. Heidelberg 1930, f f. 17 ff.

das pflichtgemäße Verhalten gegenüber dem überkommenen Amte bedeutet, zeigt ein Wort, das Domitian im Senate an die versammelten Väter richtet: permittite, patres conscripti, a pietate vestra impetrari, ut damnatis liberum mortis arbitrium indulgeatis, sie sollen den Verurteilten aus ihrem Pflichtbewußtsein als Senatoren heraus die Wahl der Todesart freigeben, Suet. Dom. 11. Noch in der Regel des hl. Benedikt, die so stark von altrömischen Überlieferungen und Anschauungen durchsetzt ist, wird von den Mönchen gefordert, daß sie ihrem Abte pietas, reverentia und oboedientia entgegenbringen, die zu den Grundtugenden des römischen Hauswesens gehören[25].

b) Aus den angeführten Beispielen ergibt sich, daß die Wortgruppe pietas der religiös gefärbten Sprache angehört und in allen Anwendungen die Beziehung auf Gott oder auf die Götter mitklingen läßt. Pietas ist das pflichtgemäße Verhalten gegenüber den Göttern, den Eltern, Verwandten und Wohltätern, gegenüber dem Vaterland und der Obrigkeit — die Majestätsbeleidigung gilt als crimen impietatis[26] —, gegenüber dem übertragenen Amt. Man kann sagen, daß es ganz allgemein das auf religiösem Grunde ruhende Pflichtgefühl bedeutet, also eine Spannweite und einen Anwendungsbereich aufweist, die außerordentlich groß sind. Dem entspricht aber genau der weitgespannte Gebrauch von εὐσέβεια in den Past. Auch hier bezeichnet das Wort nicht nur die persönliche Haltung der Christen gegen Gott, sondern auch gegen Eltern und Kinder, gegen das übertragene Amt, wie es unsere Prüfung des Sprachgebrauchs in den Past herausgestellt hat.

c) Die vor der Zeit der Past liegenden Briefe des Apostels gehören ausnahmslos dem Raum seiner apostolischen Arbeit an, der das griechische bzw. hellenistische Sprachgebiet umfaßt. An Berührungen mit dem Lateinischen wird es auch da nicht ganz gefehlt haben, allein sie können nur flüchtig und selten gewesen sein, weil die herrschende Sprache in diesem Raum, auch die Sprache der römischen Beamten und Behörden, griechisch war. Das wurde anders, als Paulus bei seinem Aufenthalt in Jerusalem gefangengesetzt, Apg 22, 24 ff., und zu seiner größeren Sicherheit in den Gewahrsam des römischen Statthalters Felix nach Caesarea am Meere gebracht wurde, Apg 23, 22 ff. Es beginnt jetzt für den Apostel eine fünfjährige Gefangenschaft, zunächst in Caesarea, dann in Rom, die ihn in ständigen Umgang mit lateinisch sprechenden Soldaten und Behörden brachte. Dann aber ist es nicht zweifelhaft, daß von diesem Zeitpunkt an eine täglich wachsende Vertrautheit mit der lateinischen Sprache einsetzte und der Apostel genötigt war, sich ihrer zu bedienen, und zwar nicht nur, um sich mit seiner Umgebung zu verständigen, sondern auch um seines apostolischen Wirkens willen, das er ja auch in Ketten und Banden ausübte und von dessen Frucht er mit tiefem Dank sprechen konnte, Apg 28, 31; Phil 1, 12 ff. 4, 22.

3. Die Versuche, innerhalb der Past Reste kleiner paulinischer Briefe nachzuweisen oder wenigstens 2 Tim als echt zu retten, finden heute keinen oder nur geringen Beifall. Dagegen hat sich die Ansicht nahezu

[25] Reallex. f. Ant. u. Chr. I, 55.
[26] Sallustius, Aug. 51.

allgemein durchgesetzt, daß alle drei als echt oder als unecht angesehen werden müssen. „Es besteht zwischen diesen drei Briefen eine nahe Verwandtschaft der Sprache, des Anschauungskreises und der bekämpften Gegensätze, welche es verbieten, den einen oder anderen dieser Briefe einer viel früheren Periode zuzuweisen[27]." Auch darin herrscht nahezu Einstimmigkeit, daß in der Wirksamkeit des Apostels weder die in den Past vorausgesetzten persönlichen Verhältnisse des Briefschreibers noch der Stand der kirchlichen Gemeindegliederung, wie er in ihnen vorausgesetzt wird, noch die Falschlehren und Irrtümer, die bekämpft werden, vor dem Ende seiner ersten römischen Gefangenschaft einen Raum haben. Die Echtheit der Past steht und fällt daher mit der auch heute noch umstrittenen Annahme, daß dem Apostel nach seinem Freispruch im ersten römischen Gerichtsverfahren noch eine Wirksamkeit beschieden gewesen ist, die ihn nach Spanien und noch einmal in den Osten geführt hat. Die Frage nach der zweiten römischen Gefangenschaft kann in diesem Zusammenhang natürlich nicht aufgerollt werden, dafür sei auf das einschlägige Schrifttum verwiesen[28]. Aber das darf gesagt werden, daß Sprache und Stil der Past dieser Annahme durchaus günstig sind. Wenn es sich bestätigt, daß der Einfluß des Lateinischen auf das Griechisch der Past stärker ist, als man bisher anzunehmen geneigt war — unsere Untersuchung sollte dazu einen Beitrag liefern —, so kann dadurch das Gewicht der Gründe, die für die Annahme einer zweiten Gefangenschaft und für eine nochmalige apostolische Tätigkeit Pauli zwischen der ersten und der zweiten sprechen, nur verstärkt werden. Für unsere Auffassung aber, daß das Lateinische in der letzten Lebenszeit des Apostels einen größeren Einfluß auf seine Sprache, insbesondere für die Wortgruppe εὐσέβεια gewonnen hat, dürfen wir auch die Tatsache in Anspruch nehmen, daß diese dem christlichen Schrifttum, das den Past zunächst benachbart ist, bis hin zu Justinus noch völlig fehlt, nur in der einen Schrift nicht, die in Rom geschrieben wurde, im 1. Brief an die Korinther, den der hl. Klemens als Vorsteher und Vertreter der Kirche zu Rom an diese gerichtet hat.

Die Absolutheit des Christentums und die vergleichende Religionsgeschichte

Von Universitätsprofessor Dr. Friedrich Andres, Bonn

„Das mit dem Thema ‚Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte' aufgegebene Problem ist kein künstliches, von außen an die Religion herangebrachtes, sondern es bringt, in seiner Tiefe erfaßt, eine Lebensfrage derselben zum Ausdruck, erwachsen sogleich aus der praktischen Situation der christlichen Kirche, wie aus der wissenschaftlichen Situation der christlichen Theologie", so schrieb 1912 P. Metzger in der Einleitung zu seinem Vortrag, in dem er sich mit Troeltsch auseinandersetzte, der in seinem heute vor 40 Jahren erschienenen Vortrag mit dem

[27] Theodor Zahn a. a. O. I, 424.

[28] Darüber unterrichtet vortrefflich F. Maier a. a. O. 33—48. Daselbst auch das einschlägige Schrifttum.

gleichen Titel diese Frage behandelt hatte[1]. Daß dieses Problem um die Jahrhundertwende stärker in den Gesichtskreis der Theologie trat, hängt zusammen mit dem damaligen Aufschwung des Studiums der Religionsgeschichte, der seinerseits erklärlich ist sowohl aus der allgemeinen Entfaltung der historischen Wissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als auch aus dem damaligen Aufschwung der Erforschung der großen nichtchristlichen Religionen, insbesondere der indischen und der ostasiatischen infolge der Fortschritte der Philologie.

Untersucht man den geistesgeschichtlichen Ursprung des Ausdruckes „Absolutheit des Christentums", so zeigt sich, daß er vor allem in der Zeit des deutschen Idealismus und namentlich durch Hegel in den Brennpunkt der Diskussion gebracht worden ist. Allerdings hat bei Hegel das Wort Absolutheit eine ganz andere Bedeutung, als es ursprünglich hat.

Absolutheit bedeutet dem Wortsinne nach: Losgelöstsein, Befreitsein, und es besagt in der Philosophie, daß das, was absolut genannt wird, keine Beziehung auf andere zu nehmen braucht, sondern beziehungslos, unbedingt ist. Eine absolute Wahrheit ist ein Satz, der einfachhin, schlechthin gilt. Eine absolute Religion ist die, die unbedingt wahr, die ausschließlich gültig ist, die darum unüberbietbar, unersetzbar ist, die unvergleichbar und unvergleichlich ist. Absolutheit des Christentums besagt, daß es die einmalige und endgültige Offenbarung, darum allen anderen Religionen überlegen ist, und daß die anderen Religionen zu ihm stehen in der Alternative von wahr und falsch.

In diesem Sinne haben die Christen der ältesten Zeit das Christentum eingeschätzt, und diese ihre Wertschätzung aus ihrem Erlebnis heraus klingt in den jubelnden Worten wieder: „Zu wiederholten Malen und auf mannigfache Weise hat Gott einst durch die Propheten gesprochen; am Ende dieser Tage hat er zu uns durch seinen Sohn gesprochen." (Hebr 1, 1 ff.) Diese Worte verherrlichen das Erlebnis einer Auserwählung, wie sie vorher nie gewährt worden ist, verkünden das Bewußtsein vom Besitz einer göttlichen Offenbarung, die alles einschließt, was bis dahin in Bruchstücken der Menschheit gewährt worden ist, die sowohl Ergänzung als auch Erfüllung ist, sprechen die tiefe innere Überzeugung aus, daß jetzt das Höchste geboten ist von göttlicher Offenbarung, weil diese eben nicht durch von Gott gesandte Menschen oder Engel, sondern durch den Sohn selbst gebracht worden ist (Hebr. 3)[2]. Diese Absolutheit stützt sich also auf die geschichtlichen Fakta der Menschwerdung des Sohnes Gottes, der durch ihn gebrachten Offenbarung und des durch ihn geschenkten Heiles.

---

[1] Metzger, P., Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Tübingen 1912. S. 3.

Troeltsch, E., Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. 2. Aufl. Tübingen 1912 (1. Aufl. 1902, 3. Aufl. 1929). Vgl. dazu Spieß, Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch. Paderborn 1927, insbesondere S. 399 ff., 512 ff.

[2] Brunner, Aug., Religionsgeschichte und Absolutheit des Christentums, Stimmen der Zeit, Bd. 138, 1941, S. 35 ff. — Vgl. auch Prümm, K., Christentum als Neuheitserlebnis. Freiburg 1939. R. v. Nostiz-Rieneck, Vergleichende Religionsgeschichte und unvergleichliches Christentum, Stimmen der Zeit, Bd. 94, 1918, 345 ff.

Ganz anders ist die Auffassung der Absolutheit des Christentums bei Hegel[3]. Er sah sie darin, daß sich in dem Christentum die „absolute Religion", wie er sie auffaßte, verkörpert habe, während in den anderen Religionen nur gewisse Ansätze zur Verwirklichung des Ideals der absoluten Religion vorhanden seien. Die absolute Religion Hegels ist aber nichts anderes als der Allgemeinbegriff der Religion, den er durch ein vergleichendes Verfahren aus den verschiedenen Religionen zu gewinnen suchte. Diese absolute Idee, die für Hegel die erste Realität ist, entfaltet sich in dem dialektischen Prozeß und verwirklicht sich endgültig in dem Christentum als ihrer höchsten Form. So ist nach Hegel die Absolutheit nichts anderes als die nach ihrer vollen Klarheit ringende Idee, die Selbstverwirklichung Gottes im menschlichen Bewußtsein. Hegel verlegt die Entwicklung in Gott selbst hinein; Gott ist in einem beständigen Werden. Er wird seiner selbst bewußt nur in der höchsten Spekulation des philosophischen Denkens, in jenem, das sich auf das Absolute wendet, kurz in der Religionsphilosophie. Jede Religion bildet eine, und zwar eine notwendige Etappe in der Entwicklung der Idee, eine vorübergehende Form, in der die Idee sich selbst begreift[4]. Gegenüber dieser verallgemeinernden Spekulation war es das Verdienst Herders, der Romantiker und auch Schleiermachers, daß sie auf die Notwendigkeit der genaueren historischen Untersuchung der einzelnen konkreten Religionen hinwiesen[5].

Auch Troeltsch sucht seine Darlegung von der Absolutheit des Christentums im Gegensatz zu der idealistischen Auffassung Hegels durch eine religionsgeschichtliche Grundlage zu stützen. Aber an Stelle der von dem gläubigen Christen angenommenen „supranatural-theologisch begründeten" Absolutheit setzt er eine immanent-wertphilosophische. Für Troeltsch beruht die Absolutheit des Christentums nicht darauf, daß es durch Wunder im Sinne einer Durchbrechung des geschichtlichen Kausalzusammenhanges als die von Gott geoffenbarte Religion erwiesen wird, sondern darauf, daß es gegenüber den anderen, nichtchristlichen Religionen einen inneren höheren Wert trägt. Schon in seinem 1902 zum ersten Male erschienenen Vortrage hat Troeltsch den Anspruch des Christentums auf Absolutheit so stark eingeschränkt, daß man ihm Relativierung dieses Anspruches vorwarf. In einer Vorlesung „Das Christentum unter den Weltreligionen", die kurz vor seinem Tode niedergeschrieben wurde, zeigte sich, daß er den Begriff der Absolutheit gänzlich ins Subjektive und Relative gewandelt hat[6]. Nur „für uns" will er das Christentum als die höchste Religion gelten lassen, weil wir nichts Besseres hätten; mit gleichem subjektivem Recht würden die Angehörigen der anderen Religionen für diese den Absolutheitsanspruch erheben. Jedenfalls aber ist es sein Verdienst, daß er auf dieses Problem die Aufmerksamkeit gelenkt und den Widerspruch der positiv gläubigen Kreise auf den Plan gerufen hat. Ehe wir die Frage

[3] Troeltsch, a. a. O. 22 ff.

[4] Vgl. Pinard de la Boullaye, H., L'Etude comparée des religions: I. Son histoire; II. Ses méthodes. 3. Aufl. Paris 1929; Bd. I 263 ff.

[5] Germer, H., Das Problem der Absolutheit des Christentums bei Herder und Schleiermacher. Phil. Diss. Marburg 1937.

[6] Heiler, Fr., Gottesoffenbarung im Heidentum und Christentum: Heft 11/12 von ‚Eine heilige Kirche' Jahrgang 20, 1938, S. 306 ff.

behandeln, wie sich das Problem heute stellt, wird es zweckmäßig sein, den Begriff der Absolutheit zu umgrenzen, wie er in der Diskussion des letzten Jahrzehnts herausgearbeitet worden ist [7].

In Hinsicht auf die Art und Weise, wie die Absolutheit in das Bewußtsein tritt, kann man unterscheiden zwischen der naiven, der dogmatischen und der rationalen Absolutheit. Jeder wirklich gläubige Christ ist überzeugt und trägt in seinem Glauben unmittelbar die Gewißheit, daß die christliche Religion der einzig wahre, für alle Menschen gültige, für alle Menschen das Heil bietende Glaube, daß sie absolut ist. Diese Absolutheit ist dem einfachen Christen selbstverständlich: man kann sie die naive oder auch natürliche Absolutheit nennen.

Tritt die christliche Überzeugung anderen Religionen mit ähnlichem Absolutheitsanspruch gegenüber, so wie ihn z. B. der Islam und auch der Buddhismus erheben, so ergibt sich die Notwendigkeit, die naive Absolutheitsüberzeugung vor der Vernunft zu rechtfertigen. Die ursprünglich naive Absolutheit wird nun zur rationalen.

Wird der Glaube gerechtfertigt durch alle die Beweise, welche die Fundamentaltheologie für den göttlichen Ursprung der christlichen Offenbarung beibringt, durch die Kriterien der Wunder und der Weissagungen, so wird die naive Absolutheit zur theologischen oder dogmatischen.

Der bestätigende Beweis der Absolutheit des Chrisentums, die zwar im Glauben begründet ist, kann sowohl nach innen wie nach außen erfolgen. Wenn man die Absolutheit des Christentums dadurch nachweist, daß man aufzeigt, wie es dem Sinn und allen Forderungen der menschlichen Existenz gerecht wird, so kann man von immanenter Absolutheit sprechen. Stellt man ihm die anderen Religionen gegenüber und zeigt man, daß es alle anderen Religionen in seinem inneren religiösen Wert übertrifft, so könnte man von äußerer (oder vielleicht von historischer) Absolutheit sprechen.

Zieht man den Bereich der Geltung der Absolutheit in Betracht, wie sie in den einzelnen Religionen nach dem Befunde der Religionsgeschichte gefordert wird, so könnte man (so Mensching) eine intensive und eine extensive Absolutheit unterscheiden. Die intensive würde von allen reinen Volksreligionen beansprucht; sie könne intensiv genannt werden, weil sie nur in die Tiefe der eigenen religiösen Beziehung gehe, nicht aber in die Weite; sie bedeutet also nur die absolut gesetzte, die streng ausschließliche Bindung an den e i g e n e n Gott bzw. die eigenen Götter.

Demgegenüber würde „extensive Absolutheit" jener Religion zukommen, die beanspruchen würde, nicht nur für den Kreis der ursprünglichen Bekenner absolut gültig zu sein, sondern darüber hinaus auch in der W e i t e die einzigwahre und alleinverbindliche Religion zu sein, und verlangen würde, als solche anerkannt zu werden. Diesen extensiven Absolutheitsanspruch erheben die Weltreligionen.

Je nach dem Charakter der betreffenden Religion läßt sich bei diesem

[7] Vgl. außer den bereits zitierten Arbeiten von Heiler, Brunner, Metzger noch R. W ü n s c h, Das völkische Verständnis der Weltreligionen u. die Absolutheit des Christentums, in: Aus der Welt der Religion, Religionswissenschaftliche Reihe, Neue Folge, herausgegeben von H. Frick. Berlin 1940, S. 41 ff.

extensiven Absolutheitsanspruch eine doppelte Form unterscheiden, in der er auftritt: die Form der inklusiven und die Form der exklusiven Absolutheit. Bei der inklusiven Absolutheit werden die fremden Götter in die eigene Gottheit einbezogen, wie dies bei einigen sogenannten mystischen Religionen geschieht. Als Beispiel könnte man nennen, daß in dem Vishnuismus die anderen indischen Gottheiten, ja sogar auch der Buddha als eine Erscheinungsform Vishnus gedeutet und in ihn hineingenommen wird. Das Verhältnis zwischen intensiver und extensiver Absolutheit ist folgendes: Wie die intensive Absolutheit zum Grundwesen der religiösen Beziehung gehört, so liegt in der universalen Gottesidee und entscheidend in der universalen Heilsidee der Weltreligionen der nach außen sich geltend machende Anspruch auf extensive Absolutheit begründet.

Das Problem der Absolutheit wird deutlich, wenn man die Gottesidee des Islam, der in radikaler Weise die Einheit und Einzigkeit Gottes gegenüber der christlichen Trinität geltend macht, wenn man ferner die Heilsidee des Buddhismus der des Christentums gegenüberhält, ferner wenn man an die Parallelen zum Christentum denkt, die sich z. B. in den höheren Formen der indischen Religionen vorfinden. Islam wie Buddhismus stellen ihren Anspruch auf extensive Absolutheit dem christlichen schroff gegenüber. Die „ungeheure Schwere" dieses Problems, die Heiler unterstreicht, hat evangelische Theologen bewogen zu erklären, daß religionsgeschichtlich die Absolutheit des Christentums gar nicht erweisbar sei. Radikal und einfach ist die Lösung, welche die Anhänger der dialektischen Theologie für dieses Problem geben: Sie betrachten alle nichtchristlichen Religionen als „unter dem Gericht stehend", als lauter Irrtum und als dem göttlichen Verdammungsurteil verfallen. Den nichtchristlichen Religionen wird allerdings nicht einfach und schlechthin das Christentum in seiner konkreten Gestalt entgegengestellt (man betont, daß die Erscheinung des vollkommenen, seiner Idee ganz entsprechenden Christentums nur eschatologisch zu erwarten ist), sondern das göttliche Offenbarungswort, oder wie H. Frick sagt, sowohl dem Christentum als auch den nichtchristlichen Religionen stehe das Evangelium gegenüber, das als Krisis, Aufhebung und Vernichtung aller Religionen", auch des Christentums erscheint. Zugleich aber ist das Evangelium Erfüllung aller Fremdreligionen, ihrer Frage, Not und Sehnsucht, ihres Heimwehs[8].

Ehe vom Standpunkte katholischer Theologie zu dem Problem der „Absolutheit des Christentums und die vergleichende Religionsgeschichte" Stellung genommen werden soll, wird es gut sein, uns an die Stellungnahme der ältesten christlichen Zeit zu diesen Fragen zu erinnern. Das Urchristentum stand zunächst dem exklusiven Absolutheitsanspruch der israelitischen Religion gegenüber, bald aber nicht nur den verschiedenen Staatskulten der Antike und den hellenistischen Mysterienkulten, sondern auch den religiösen Spekulationen der Philosophen. Die Christen der ältesten Zeit hatten allen diesen Erscheinungen gegenüber in ihrem Glauben zunächst die naive unerschütterliche Gewißheit, daß sie allein die

[8] Siehe R. Wünsch, a. a. O. S. 45 ff. und Heiler, a. a. O. S. 316 f. J. Witte, Die Christusbotschaft und die Religionen. 1936. H. Frick, Das Evangelium und die Religionen. 1933.

religiöse Wahrheit, die einzige Gottesoffenbarung (die des Alten Bundes war durch die des Neuen Bundes erfüllt), daß sie allein in Jesus das Heil hatten.

Der Auseinandersetzung mit dem Problem dieser heidnischen Religionen, Kulte und Religionsphilosophien ist das Urchristentum nicht aus dem Wege gegangen (vgl. meinen Aufsatz: Die Stellung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts zum religionsgeschichtlichen Problem des Heidentums in: Pastor bonus 1918/19, S. 486 ff. und die dort verzeichnete Literatur). Gerade weil es seinen eigenen Inhalt für unvergleichlich hielt, hat es sich nicht gefürchtet, den Vergleich zu unternehmen. Es steht hier der Raum nicht zur Verfügung, um darzustellen, wie die einzelnen Autoren des christlichen Altertums sich mit dem Problem der nichtchristlichen Religionen, denen es gegenüberstand, auseinandergesetzt haben. Darüber liegt das oben zitierte große fundamentale Werk des gelehrten Religionsforschers Pinard de la Boullaye SJ. vor. Schon bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts zeigen sich verschiedene Wege, dieses Problem zu lösen: Sie vertreten alle die Überzeugung, daß im Anfang die Menschheit die vollkommene Religion kraft der Uroffenbarung besaß und daß aller spätere Abfall vom Monotheismus nichts anderes ist als Entartung. Das Herabsinken der Menschheit zu dem Vielgötterglauben mit den unsinnigen und zum Teil unsittlichen Mythen und Kulten wird von diesen Schriftstellern dem Einfluß des Teufels und der bösen Dämonen zugeschrieben.

Die merkwürdigen Analogien und Parallelen, die sich zwischen Zeremonien des christlichen Gottesdienstes und einzelnen, nicht an sich anstößigen Kultakten der heidnischen Mysterien, sowie zwischen einzelnen biblischen Erzählungen und einigen heidnischen Mythen finden, wurden auf die raffinierte Betrugskunst der Dämonen zurückgeführt und zum Teil als teuflische Nachäffungen des Christlichen hingestellt.

Das aber, was das Heidentum an religiös und sittlich Wertvollem bot, fanden diese kirchlichen Schriftsteller in einzelnen Lehrsätzen der griechischen Philosophen. Das Problem dieser Analogien hat die Apologeten, namentlich jene, die vor ihrer Bekehrung zum Christentum sich der Philosophie beflissen und darin manch edle Wahrheit gefunden hatten, lebhaft bewegt. Zur Erklärung dieser merkwürdigen Analogien trägt der Märtyrer und Philosoph Justin zwei Theorien vor: die Entlehnungs- oder Plagiatstheorie, nach der die heidnischen Denker diese Teilwahrheiten auf irgendeinem Wege aus der alttestamentlichen Offenbarung entlehnt haben, dann aber auch die Theorie vom „Logos spermatikos", die besagt, daß der göttliche Logos, der in der Person Christi um der Christen willen erschien und unter ihnen nach dem ganzen Reichtum seiner erleuchtenden und heiligenden Tätigkeit wirksam gewesen ist, schon in der vorchristlichen Zeit und in der außerchristlichen Menschheit wirksam gewesen ist, einige Strahlen seiner Weisheit mitgeteilt und alle jene Menschen, die empfänglichen Gemütes waren, zu einer teilweisen Erkenntnis der Wahrheit und zu einem tugendhaften Leben geführt hat. Darum fänden sich zu allen Zeiten und bei allen Völkern „Keime der Wahrheit"; das ganze Menschengeschlecht habe Anteil an dem Logos gehabt. Er schreibt (II. Apol. 10, 3 und 13, 3): „Was auch immer die Denker und Gesetzgeber jemals Treffliches gesagt und gefunden haben, das ist von ihnen nach dem Teilchen

vom Logos, das ihnen zuteil geworden war, durch Forschen und Anschauen mit Mühe erarbeitet worden." „Was immer sich also bei ihnen trefflich gesagt findet, gehört uns Christen an, weil wir nach Gott den von dem ungezeugten und unnennbaren Gott ausgegangenen Logos anbeten und lieben, nachdem er unsertwegen Mensch geworden ist, um auch an unsern Leiden teilzuhaben und Heilung zu schaffen. Alle jene Schriftsteller konnten also vermöge des ihnen innewohnenden, angeborenen Logoskeimes nur undeutlich das Wahre schauen. Denn etwas anderes ist der Keim einer Sache und ihr Nachbild, die nach dem Maße der Empfänglichkeit verliehen werden, und etwas anderes die Sache selbst, deren Mitteilung und Nachbildung nach Maß der von ihr kommenden Gnade geschieht."

Jedenfalls zeigt sich schon bei diesen christlichen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts, ebenso wie bei denen aus späterer Zeit, die sich im christlichen Altertum mit diesen Fragen befaßt haben, daß sie ein rein negatives Verfahren, eine schlechthinnige Ablehnung und Verwerfung aller heidnischen Religiosität gar nicht als im Sinne des Christentums gelegen betrachteten, daß sie vielmehr der Überzeugung waren, daß das Christentum in seiner Missionspredigt an alle wahrhaft religiösen Züge im Heidentum anknüpfen müsse; ja, diese weitschauenden und großzügigen Denker sahen in den hochstehenden religiösen und sittlichen Gedanken der vorchristlichen Zeit zerstreute Samenkörner des einen göttlichen Logos und darin, ähnlich wie in der israelitischen Religion, eine „Hinführung zu Christus", wenn sie auch die Erhabenheit und Transzendenz des christlichen Glaubens ohne jede Abschwächung betonten. Ja, Denker wie Klemens von Alexandrien, sprechen es unbedenklich aus, daß von Anbeginn an die Fülle der religiösen Erkenntnis dem Menschen zu Gebote gestanden habe, freilich nicht auf Grund eigenen Erwerbes, sondern infolge von gnadenhafter Mitteilung. Nach Augustinus ist der Name „Christliche Religion" neu, die Sache aber so alt wie die Welt.

Interessant ist es, daß schon Irenäus (adv. haer. 1, 4 c. 38, 392 f.) den Gang der religiösen Entwicklung der Menschheit psychologisch zu erklären sucht, indem er sagt, daß der Mensch in einer Entwicklung stehe und daß Gott sich mit seiner Offenbarung dem allmählich reifenden Geiste anpasse und dem kindhaften Menschen an Verständnis und Auffassungsfähigkeit nicht zumute, was erst ein reiferer Geist zu tragen vermöchte[9].

Wenn man die Absolutheit, welche diese alten christlichen Schriftsteller für das Christentum beanspruchen, im Sinne der vorhin angegebenen Terminologie charakterisieren möchte, so wäre sie als extensive Absolutheit zu bezeichnen.

Der Begriff des Absoluten weist nun aber auf ein Relatives hin, das auf das Absolute bezogen wird. Bezeichnet man das Christentum als die absolute Religion, so werden damit alle anderen Religionen als relativ gewertet, und es wird zugleich zum Ausdruck gebracht, daß sie zum mindesten nicht die ganze religiöse Wahrheit besitzen und nicht das volle Heilsgut vermitteln können. Um dies festzustellen, ist ein Vergleich notwendig. Wenn Troeltsch mit Recht den Versuch Hegels abgelehnt hat, den

[9] Vgl. Heiler, a. a. O. 308 ff.

Maßstab für diesen Vergleich aus dem Vergleichen selbst zu gewinnen und in dem Begriff der absoluten Religion, den er aus dem Vergleiche ableiten wollte, zu finden, so kann auch sein Vorhaben, religionsgeschichtlich eine wenigstens relative Überlegenheit des Christentums zu behaupten, ebenso wenig befriedigen, da er es unterläßt, den Maßstab zu begründen, mit dem er die Religionen messen und vergleichen will. Da er die „supranaturale" Absolutheit, d. h. den Beweis der Göttlichkeit des Christentums durch die äußeren Kriterien der göttlichen Fakta der Wunder und Weissagungen wunderscheu ablehnt, so muß sein eigener Versuch, auch nur die relative Überlegenheit des Christentums darzutun, ganz im Subjektiven verhaftet bleiben. Jedenfalls kann ein historischer Vergleich selbst den Maßstab des Vergleiches nicht liefern, und historische Tatsachen müssen durch metahistorische Werte gemessen werden. Wenn uns das Absolute, das Göttliche entgegentritt, dann hört, wie Karrer sagt [10], das Disputieren und Vergleichen auf, und es gilt der Satz, in den O. Bauhofer seine religionsphilosophische Untersuchung über „Das Metareligiöse" zusammenfaßt: „Wir sind vom Wahrwirklichen des Göttlichen notwendig ausgeschlossen (und bleiben heimatlos), wenn wir es nicht da ergreifen, wo es uns ergreifen will: in der Offenbarung, in der sich Gott selber als dieses Wahrwirkliche manifestiert."

Diese göttliche Offenbarung ergreift der Mensch im Glauben; sie wird ihm als glaubwürdig erwiesen durch die Fundamentaltheologie, deren Aufgabe und Recht es ist, die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung und damit auch die Absolutheit des Christentums zu beweisen. Sie allein kann dies, nicht die Religionsgeschichte, und sie allein kann auch den Wesensgehalt der Absolutheit des Christentums bestimmen, d. h. aus der Offenbarung gewinnen. Ihn umschreibt A. Rademacher in seinen Grundlinien der Fundamentaltheologie (II 1, Bonn 1929, S. 55/56 folgendermaßen: „Die Absolutheit des Christentums ist in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und in der Vergöttlichung des Menschen durch ihn (Jo 1, 12. 14. 16), also in der doppelten Tatsache beschlossen, daß es wesensmäßig keine höhere Gottesoffenbarung geben kann als die in seinem eingeborenen Sohne, und daß es wesensmäßig keine höhere Berufung und Begnadigung der Menschheit und mit ihr der ganzen Schöpfung geben kann als die zur Teilnahme an der göttlichen Natur. Sie bedeutet demnach nicht bloß, daß unter allen religiösen Genien Jesus Christus die relativ höchste Stelle einnimmt und daß unter allen geschichtlichen Religionsformen das Christentum am vollkommensten die Idee der Religion erfüllt, sondern überdies, daß der Mensch Jesus Christus ein wahrhaft gottheitliches Wesen und daß das Christentum ein wahrhaft gottheitliches Leben im Menschen und in der Welt ist. Jesus Christus ist die Offenbarung Gottes, und das Christentum ist das göttliche Leben in der Welt. Christus und Christentum sind Gnade und Geheimnis; aber sie kommen den tiefsten Anlagen und Sehnsüchten der geschöpflichen Natur wunderbar entgegen." Die Absolutheit des Christentums beruht auf der Absolutheit des Werkes Jesu, die aus der Absolutheit seiner Per-

[10] O. Karrer, Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. Freiburg i. Br. 1934. S. 177. (Karrer nennt die wichtigste Literatur bis 1934; die neueste Literatur in der oben zitierten Schrift von R. Wünsch.)

sönlichkeit fließt. Die einzigartige, göttliche Person Jesu ist also das Fundament der Absolutheit des Christentums.

Daß Jesus selbst diese absolute Stellung für sich in Anspruch genommen hat, dafür seien nur einige wenige Stellen genannt, so die klassische Stelle Mt 11, 27: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben. Niemand kennt den Sohn als der Vater, und niemand kennt den Vater als der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will." Wieder klingt dieser Anspruch in den Abschiedsreden des öfteren an: Jo 14, 6: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater als durch mich." Jo 6, 44: „Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater, der mich gesandt hat, ihn nicht zieht." Jesus allein kann das göttliche Leben vermitteln (Jo 10, 10). Ihm ist vom Vater Macht gegeben über alles Fleisch, damit er allen das ewige Leben schenke (Jo 17, 2). Der Glaube an ihn als an den eingeborenen Sohn Gottes ist die fundamentale Bedingung für die Erlangung des ewigen Lebens (Jo 3, 16—18). Er ist der Richter über alle Menschen (Jo 5, 22). Ihm ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben, und darum hat er die Vollmacht, daß sein Evangelium der ganzen Welt verkündet werde (Mt 28, 18 ff.). Die einschlägigen Stellen aus den Paulusbriefen sind zu zahlreich, als daß sie hier auch nur in knapper Auswahl geboten werden könnten.

Wie stellt sich nun die Religionsgeschichte zur Absolutheit Christi und des Christentums? Wenn der gläubige Christ sich dem Absolutheitsanspruch anderer, nichtchristlicher Religionen wie Islam und Buddhismus gegenübersieht, so erhebt sich die Frage, ob sich die Absolutheit des Christentums, welche die Fundamentaltheologie mit ihren Methoden und Mitteln beweist und die der Gläubige naiv annimmt, auch gegenüber diesen Ansprüchen als gültig bestätigt. Wenn es auch bestehen bleibt, daß die Religionsgeschichte die Absolutheit des Christentums nicht beweisen kann, so bleibt doch das Problem, ob diese Absolutheit sich dem denkenden, aber gläubigen Christen beim Vergleich mit den anderen Religionen bestätigt. Gewiß ist dies, wie man mehrfach betont hat (O. Karrer, August Brunner SJ., Rich. Wünsch), kein eigentlicher wissenschaftlicher Beweis, sondern eher eine moralische Stützung dessen, was der Glaube als solcher als immanente Gewißheit besitzt.

Eine negative Lösung dieser Wertungsfrage kann nicht geboten erscheinen durch die Ähnlichkeiten oder Parallelen, die sich zwischen dem Christentum und den anderen Religionen finden[11]. Auch das Christentum ist eine Religion für Menschen, und da in allen Menschen das Wesentliche der menschlichen Natur gleich ist, da die menschliche Natur mit ihrem leib-seelischen Charakter nur über eine immerhin beschränkte Anzahl von Ausdrucksmitteln des seelischen, hier speziell des religiösen Erlebens verfügt, so kann es nicht ausbleiben, daß sich in den Ausdrucksformen des

[11] Zum Problem der Parallelen vgl. außer den bereits genannten Arbeiten von Karrer, Heiler, Brunner noch Schomerus, H. W., Parallelen zum Christentum als religionsgeschichtliches und theologisches Problem. Gütersloh 1932. R. Otto, Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte, in: Vishnu-Narayana. Texte zur indischen Gottesmystik. Jena 1917, S. 141—160; vor allem aber in dem oben genannten Werke von H. Pinard de la Boullaye, Bd. II, S. 508 ff.

religiösen Erlebnisses in den verschiedenen Religionen Ähnlichkeiten finden, die aber nichts für die Gleichheit des Sinnes besagen, der diesen Ausdrucksformen in den einzelnen Religionen eignet. Sie entleihen ihr äußeres Gepräge den Kulturgütern, in denen sich die Eigenart und die relative Höhe der betreffenden Kultur spiegelt. Wenn nun eine Kultur von einer anderen in ihren Äußerungen abhängig ist, so wird es nicht ausbleiben, daß auch die von der Eigenart der betreffenden Kultur in ihren äußeren Formen bedingte äußere Form der Religionsübung in der abhängigen Kultur Ähnlichkeiten aufweist, wenn auch der Sinn dieser Zeremonien und Riten in den beiden hier in Betracht kommenden Religionen ganz und gar verschieden sein kann. So hat das alte Christentum äußere religiöse Formen der Antike übernommen, ihnen allerdings einen ganz neuen, eben den christlichen Sinn gegeben. Gerade diese Sinnänderung gegenüber der Ähnlichkeit der äußeren Form in der urchristlichen Liturgie und in den Gebräuchen des Urchristentums zu untersuchen ist ja der Gegenstand der unermüdlichen Detailforschung des unvergeßlichen Dölger gewesen.

Positiv kann aber die Religionsgeschichte mit ihren Mitteln und Methoden die Tatsachenfrage beantworten, welche der Religionen die höchste und beste ist. Es gehört ein beträchtliches, wahrlich nicht zu geringes Maß von Voreingenommenheit dazu, um zu bestreiten, daß das Christentum die höchststehende Religion ist, daß keine andere Religion einen so tiefgehenden veredelnden Einfluß auf die Menschen ausgeübt hat wie das Christentum. Leider fehlt noch eine eingehende Gesamtdarstellung, in der die Werte, seien es nun die Höchstwerte oder die Werte der Lebensmitte der nichtchristlichen Religionen denen des Christentums im einzelnen gegenübergestellt werden. Aber schon ein des Raumes wegen notgedrungen unvollständiger und unvollkommener Vergleich zeigt die tatsächliche Überlegenheit des Christentums.

In diesen Vergleich brauchen nur die sogenannten Weltreligionen einbezogen zu werden. Die Volksreligionen sind ja zeitlich und örtlich bedingt, relativ; sie gelten nur für das besondere Volkstum, mit dessen Umgebung, Geschichte und Kultur sie so unlöslich verbunden sind, daß sie verkümmern, wenn sie aus dieser Verbindung gelöst werden, daß sie absterben, wenn sie von ihrem Mutterboden getrennt werden[12]. So gehen primitive Religionen unter, wenn sie mit höheren zusammenstoßen, so sind die großen Religionen des Altertums, die ägyptische, assyrische, babylonische, griechische und römische untergegangen, als die ihnen zugehörigen Staaten und Kulturen zugrunde gingen, weil sie eben mit deren Kultur zu eng verknüpft waren.

Die Weltreligionen sind nicht an den Raum eines Volkstums gebunden; sie überschreiten die Grenzen des Landes, in dem sie entstanden sind. Da ihre Botschaft Fragen beantwortet, welche die Herzen der Menschen berühren, insoweit sie Menschen, nicht Angehörige eines bestimmten Staates oder einer bestimmten Kultur sind, gehen sie über die Grenzen der einzelnen Länder und Völkerschaften hinaus.

Im folgenden soll, wenn auch nur skizzenhaft, das Christentum den

[12] Mensching, G., Volksreligion und Weltreligion. Leipzig 1938.

vier großen Religionen gegenübergestellt werden, von denen zwei: Islam und Buddhismus, beanspruchen, Weltreligionen und absolut zu sein[13].

1. Die Religion der Chinesen, der Konfutianismus, den wir wegen der großen Zahl seiner Anhänger hier behandeln wollen, obwohl er nicht eigentlich als Weltreligion anzusehen ist, ist eine Religion vorwiegend ethischen Charakters; sie bezieht sich fast ausschließlich auf die natürlichen Bereiche des Lebens; sie offenbart sich vor allem in dem Mangel an Heilandserwartung, in dem Fehlen einer so innigen Beziehung der Gottheit zu den Menschen, wie sie in der Menschwerdung Christi sich offenbart hat, in religiöser Hinsicht als innerlich arm und leer gegenüber dem Christentum. Im Konfutianismus tritt dem Menschen kein Heiland gegenüber, der Mensch erfährt kein Gnadengeschenk seitens Gottes, das Gebetsleben ist kühl und innerlich kraftlos, keine Sakramente verbinden den Menschen mit Gott, die Jenseitshoffnung ist kärglich. So rational, so nüchtern ist diese Religion, die eher eine Ethik auf der Grundlage der Familienpietät ist, daß die Aufklärungsphilosophen des 18. Jahrhunderts in ihr den Typus ihrer „natürlichen Religion" erblicken wollten.

Gewiß steht neben diesem kühlen System des Konfutius die Tao-Mystik des Lao-tse, mit den Erlebnissen der Einigung mit dem Tao als dem Prinzip des Universums, mit den zarten Gefühlen der Menschenliebe und der Demut, der Einordnung in das große Gesetz, in den Weg des Kosmos. Aber Lao-tse hat nur wenig Anhänger gefunden, und leider ist seine Mystik in der taoistischen Kirche überwuchert von dem Wust primitiver Magie, so daß ein eigenartiges, dem Christentum gegenüber tiefstehendes Gemisch von Versuchen zu mystischer Erhebung mit arg herabziehenden Zauberpraktiken entstanden ist.

2. Die Religionen Indiens einzeln hier auch nur anzuführen und knapp zu charakterisieren, ist räumlich unmöglich.

Die auf dem Brahmanismus, auf den Upanishaden aufbauenden verschiedenen stark mystischen Religionen Indiens sind gewiß gekennzeichnet durch den großen Ernst, mit dem sie geistig um die transzendenten Werte ringen, durch das lebendige Bewußtsein von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, durch ihre glühende Sehnsucht nach dem Heil, durch die auf dieses Ziel hin gelenkte Willensanstrengung in der Aszese des Yoga, durch die Vorliebe für geistige Konzentration in Meditation und Kontemplation. Zu diesen Zügen kommt für den Buddhismus noch hinzu die Betonung der Liebe, des Mitfühlens, Mitleidens mit allen Wesen.

Gegenüber dem unpersonal gedachten Transzendenten in dem ursprünglichen Buddhismus und der pantheistisch orientierten brahmanischen und hinduistischen Mystik findet sich der Glaube und die Hoffnung an einen personalen Erlöser, Heilandsgott sowohl in dem Mahâyâna-Buddhismus als in der Bhakti-Religion.

Aber allen diesen Religionen eignet dem Christentum gegenüber eine nicht zu leugnende Unterlegenheit: einmal darin, daß in den pan- oder

[13] Vgl. hierzu u. a. die Darstellungen der Religionen in den religionsgeschichtlichen Handbüchern von Chantepie de la Saussaye, Anwander, Huby und bei Karrer.

panentheistisch orientierten Kult- und Mystikformen Indiens die personalen Werte verlorengehen, daß die Idee des persönlichen Gottes in unpersönlichem Pantheismus untergeht, daß aber auch die menschliche Person in der Allgottheit oder im Nirvana des Buddhismus erlischt und daß demgemäß die religiösen Werte des Betens zu einem persönlich gedachten Gott, des lebendigen Sündenbewußtseins, der Erwartung des Heiles seitens eines Erlösers (abgesehen vom Mahâyâna-Buddhismus und der Bhakti-Religion) fehlen. Vor allem aber fehlt allen diesen indischen Religionsformen das Bestreben, in einer von der Hingabe an den Willen des persönlichen Gottes und Schöpfers getragenen Schätzung der Welt als des Werkes Gottes die Welt zu meistern und sie positiv nach dem Willen des persönlichen Gottes als des Schöpfers und des Zieles der Schöpfung zu gestalten und zu vollenden.

Daß die große polare Spannung zwischen Individualismus und Gemeinschaftstrieb, die im Christentum so harmonisch in Ausgleich gebracht ist, in diesen Religionen fehlt und damit auch jeder Ansatz zu dem religiös so wertvollen und wirkungsreichen Glaubenssatz von der Gemeinschaft der Heiligen, das hängt mit dem indischen Individualismus zusammen. So erntet der große Eifer zu religiöser Spekulation und der oft heroische Wille zur Aszese und Weltflucht nicht den Lohn. Vor allem stehen alle diese indischen Religionen tief unter dem Christentum, weil in ihnen die Idee von der wahren Transzendenz und Erhabenheit des persönlichen Gottes, von dem persönlichen Willen der Gottheit, die gläubige Achtung vor dem Werke des Schöpfers, welche die indische radikale Verachtung des Leiblichen und Materiellen unmöglich machen würde, fehlt, weil diesen religiösen Formen und Strebungen Vorderindiens gerade das ermangelt, was Wesen und Kern des Christentums ist: nämlich die Gestalt des menschgewordenen Gottessohnes, der klarste und eindeutige Offenbarung über Gott, über den Menschen und das Verhältnis des Menschen zu Gott gebracht hat, und die von ihm bewirkte Erlösung, die dem indischen Opferdienst und Heilsstreben erst Sinn und Erfüllung bringen würde.

Gerade dem Sehnen und Beten so vieler indischer Frommen, deren Seele ja durch ihre Heilssehnsucht aufgelockert ist, würde die christliche Botschaft das bringen, was Paulus den Athenern kündete: den unbekannten Gott und das unbekannte, nur verhüllt und irrend geahnte und auf Irrwegen gesuchte Heil und die wahre Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Und wer könnte heute schon wissen, was sich aus der Begegnung der edelsten religiösen Überlieferung des Fernen Ostens, Chinas und Vorderindiens mit Christus und seinem Evangelium gestalten wird, welche „Katholizität" im eigentlichsten Sinne des Wortes sich einmal entfalten wird!

4. Den intransigentesten Wahrheitsanspruch gegenüber dem Christentum erhebt der Islam. Gewiß hat Mohammed Erstaunliches durch die Einigung der Araber und ihre Bekehrung zum Allahglauben geleistet; gewiß betont der Islam mit der größten Entschiedenheit die Einheit Gottes. Diesen Glaubenssatz hat Mohammed aus der jüdischen Religion übernommen, während er den christlichen Glauben an die Trinität, die er unvollkommen kannte und dazu falsch verstanden hat, auf das schroffste ablehnt. Die alttestamentliche Betonung der Einheit Gottes hat auf

Mohammed so tiefen und ausschließlichen Eindruck gemacht, daß er für die Vollendung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung durch Christus keine Aufnahmefähigkeit und kein Verständnis behielt. Die alttestamentliche Offenbarung hatte betont, daß nur Ein Gott ist, daß Er alle Göttlichkeit umfaßt, daß es keine außer Ihm gibt; was irgendwo an Göttlichkeit sich zeigt, ist entweder einfachhin dieser Eine Gott oder Raub an Ihm. Und es war das Große an der alttestamentlichen Religion, daß diese Einzigkeit Gottes in und gegenüber einer Welt durchgesetzt wurde, die von Göttern und Götzen erfüllt war, gegenüber dem Polytheismus in Kulturen, die gewaltige Größe zeigten und bezwingende Macht auf den Geist und die Sinne ausübten. Daß im Alten Testament der Kampf für die Einheit Gottes gegenüber solchem Polytheismus entschieden wurde, war gewiß etwas Großes; aber darin lag auch ein Unheil: nämlich daß die Einzigkeit Gottes so hart und so erstarrt geprägt wurde, daß Er gleichsam, nach einem Worte Guardinis[14] in einem Panzer eingeschlossen wurde, und daß jene, die diesen starren Eingottglauben krampfhaft festhielten, nicht mehr imstande waren, die Botschaft Jesu von dem in drei Personen überquellenden inneren Leben Gottes aufzunehmen.

Diese starre Panzerung umgibt den Gottesbegriff des Islam: Allah ist der einzige, er ist unerbittliche, willkürliche Macht, nicht Liebe; er ist nicht heil- und erlösunggewährend; er ist nur belehrend und strafend, wenn ihm auch die vielen „schönen Namen" (z. B. „Der Barmherzige") beigelegt werden. So fehlen denn infolgedessen dem Islam die religiösen Werte des Heiles, der Erlösung, der Liebesgemeinschaft des Menschen mit Gott; und daran ändern auch nichts die Erscheinungen der islamischen Mystik; denn diese Mystik ist eine Infiltration des Neuplatonismus, und in ihr ist oft genug der Gottesbegriff ins Pantheistische umgebogen.

Wenn von der Fundamentaltheologie die Absolutheit des Christentums auf die Absolutheit der Person Jesu zurückgeführt wird, so kann zur Bestätigung dessen, was der Glaube von Christus und damit von der Absolutheit des Christentums bezeugt, die Religionsgeschichte dartun, daß keine der anderen Religionen eine solche Gestalt aufweist wie Christus, daß Er völlig einzigartig ist, daß es zu Ihm in keiner Hinsicht in den anderen Religionen eine Parallele gibt, daß Er das absolut Neue ist. Zu diesem Zwecke genügt es, einige wesentliche Züge der Gestalt Jesu herauszuheben (eine der eindrucksvollsten Charakterisierungen der Person Jesu hat Karl Adam in seinem Buche „Jesus Christus" entworfen): Zunächst ist Christus, wenn man seine rein menschliche Erscheinung ins Auge faßt, ein kerngesunder Mann in vollster Leistungskraft; ihm gegenüber erscheint Mohammed zu der Zeit, als er seine Predigt begann, erblich belastet, mit allen Zeichen der Zerrüttung seines Nervenlebens. Buddha war zwar nicht krank, aber als er seinen Weg in die Einsamkeit antrat, in der er die Erleuchtung fand, war er ein abgelebter Mann, der innerlich lebensmüde, vom Genuß übersättigt war.

In der geistigen Wesensart Jesu spiegelt sich ein Ideal, das für alle Menschen aller Zeiten und Zonen maßgebend ist, während dies von keinem der anderen Religionsstifter gesagt werden kann. Jesu geistige Wesens-

[14] Guardini, R., Die Offenbarung; ihr Wesen und ihre Formen. Würzburg 1940, S. 79.

art zeigt eine sonst nie erreichte Zielsicherheit des Denkens und die davon getragene Straffheit, Geschlossenheit Seines Wollens, eine zielharte männliche Konsequenz, mit der Er die vom Vater Ihm aufgetragene und von Ihm mit klarer Bewußtheit aus Liebe zum Vater und zu den Menschen übernommene Aufgabe bejaht und bis zum Letzten vollbringt.

Stellt man dem strahlend und wankellos reinen sittlichen Charakter Jesu die Gestalt des Mohammed gegenüber, so genügt diese Gegenüberstellung, um die überragende sittliche Hoheit Jesu hervorzuheben, und es ist wirklich nicht notwendig, hier die Schattenseiten im Charakter Mohammeds im einzelnen näher auszuführen: die Verderbnis seines Charakters, die sich zeigte, sobald er die Macht erlangt hatte, seine ungezügelte Sinnlichkeit, seine Genuß- und Habsucht und seine Grausamkeit, Eigenschaften, die in ihm weit über das Maß hinausgehen, in dem sich Ansätze zu solchen Lastern bei den Arabern angeblich gefunden hätten. Von einem sittlichen Heroismus des Selbstopfers für die Menschen ist bei Mohammed keine Rede. Dieser Heroismus der freiwilligen Hingabe des Lebens für das Heil der Menschen findet sich auch nicht bei Buddha, der gewiß sittlich über Mohammed steht. Aber auch Buddha reicht nicht an die sittliche Erhabenheit Jesu heran. Er ist nicht der Heiland, der sein Leben hingibt in Qual und Tod, um die Menschen, um die Feinde zu erlösen. Sein irdischer Wandel nach der Erleuchtung war ein Leben ehrenvollen, unbestrittenen Erfolges. Wenn sein „Mitleid" gerühmt wird, so ist dieses „kühle Wohlwollen" Buddhas, dem, wie Bergson sagt, die Wärme, die vollständige und mysteriöse Selbsthingabe fehlt, doch nicht zu vergleichen mit der warmherzigen, aus dem innersten Personkern quellenden und das Innerste der Person suchenden, das Heil schenkenden Erlöser- und Sünderliebe Jesu. Kurz: eine imitatio Mohammeti ist ganz undenkbar, eine imitatio Buddhae kann nur im Nirvana enden.

Was aber in Jesus das Einmalige ist, das ist, daß Er, obwohl Er wahrer Mensch ist, sich als den Sohn Gottes, als Gott selbst weiß und daß Er als Gottmensch der Mittler ist, neben dem es keinen anderen gibt, in dem allein die Menschen das Heil finden können, das Er ihnen durch seinen freiwilligen Sühnetod erworben hat und schenkt. Mohammed gibt sich nur als den Bringer, als den Propheten einer Botschaft Allahs; er droht und fordert nur im Namen Allahs. Buddha lehrt nur eine Befreiungstechnik, die er selbst gefunden hat und die aus dem Kreislauf der Wiedergeburten erlösen und den Menschen ins Nirvana führen soll, also nur eine negative Lösung der Schicksalsfrage des Menschen bietet.

Die Erlösung, die Christus bringt, führt den Menschen aus der Sünde als der Übertretung des Willens des persönlichen Gottes und damit der Entzweiung mit Gott heraus, durch die Gemeinschaft mit Ihm in die Gemeinschaft mit dem Vater, in das „Himmelreich", das er begründet hat, in ein Reich der Liebe, in dem, bei Wahrung des Personseins, eine große, gnadenhaft geschenkte, selige Gemeinschaft die erlösten Menschen mit dem dreipersönlichen Gott und untereinander vereint. Buddha kennt kein Reich der Erlösten; er zeigt den Weg zum individuellen Nirvana. Und das Paradies, das Mohammed verheißt, ist nur eine Potenzierung der reichlich materiell aufgefaßten irdischen Freuden, aber keine Gnadengemeinschaft mit dem dreipersönlichen Gott in der Kindschaft.

Da Christus wahrer Gott und wahrer Mensch, da Er der Erlöser und zugleich das Heil selbst ist, so ist Er nicht nur die höchstmögliche, die vollkommenste Offenbarung, sondern auch die letzte und höchste, das vollkommenste Geschenk Gottes. Darüber hinaus kann nichts Vollkommeneres erwartet werden. Keiner außer Christus hat mit solcher Majestät das „Ich sage euch" ausgesprochen, keiner der anderen Religionsstifter hat es wagen dürfen zu sagen: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Ich bin das Licht der Welt." Dieses gänzlich einzigartige Selbstbewußtsein Jesu zeigt sich auch schlagend in dem zentralen Geheimnis der Eucharistie. Guardini hat einmal auf den Beweis hingewiesen, der für die Gottheit, Einzigkeit und Absolutheit Christi darin liegt, daß Er allein es wagen kann, von seinen Jüngern zu fordern, daß sie seinen Leib essen, sein Blut trinken[15]. Welch ein Bewußtsein der unendlichen Bedeutung seiner Person liegt in dieser seiner Forderung, daß wir sein konkretes Sein als Nahrung des Lebens in uns aufnehmen sollen, darin, daß Er sich für ein solches Wesen hält, daß Er seine Jünger mit sich erfüllt! Ein Mensch, einer der wirklich großmütig ist, würde sich fragen: „Bin ich denn so, daß ich den, den ich so sehr liebe, mit mir erfüllen darf?" Würde einer, der nur Mensch ist, in diesem Augenblicke nicht all das Verworrene, Böse, Unreine, Unvollkommene im eigenen Innern empfinden und sich dagegen wehren, daß es in den anderen komme, den er liebt? Hätte er nicht Furcht, für ihn zum Gift zu werden? Jesus aber sagt: „Wenn ihr mein Fleisch nicht esset und mein Blut nicht trinket, werdet ihr das Leben nicht in euch haben" (Joh 6, 53), und mit dieser Forderung und mit dieser Verheißung steht Er unter allen Religionsstiftern einzig da. Wenn die Person Jesu diese einzigartige Bedeutung hat, dann ist das Schicksal aller Menschen an den Glauben an diesen einen Erlöser und Mittler Christus gebunden. Gehören die Menschen in Glaube und Liebe Ihm an, so gibt es nichts mehr, was die Menschen trennen und was die Gemeinschaft sprengen könnte, zu der alle Menschen berufen sind.

Je tiefer ein Christ von der Gottheit Christi, von der Göttlichkeit und Einzigkeit seiner Gestalt und seines Werkes, von der Wahrheit der christlichen Religion, von dem Glauben überzeugt ist, daß in Christus die vollkommene Offenbarung Gottes als des Gottes der Liebe den Menschen aller Völker und aller Zeiten geschenkt ist, um so ruhiger und objektiver vermag er das Religiöse in der Menschheit zu würdigen, um so aufgeschlossener wird er den Äußerungen religiösen Lebens in anderen Religionen mit einer gewissen Achtung und Ehrfurcht gegenüber stehen: Ehrfurcht gegenüber den Keimen der Offenbarung des Logos, so zerstreut, so klein, so überdeckt von Irrtum sie sein mögen[16]. Um so williger wird er die Mahnung des großen Missionspapstes Pius XI. beherzigen, der die Missionare und damit alle angewiesen hat, niemals in verächtlicher Form von den religiösen Lehren und Bräuchen der nichtchristlichen Völker zu sprechen.

Bei solcher Einstellung aber braucht der gläubige Christ sich nicht zu verschließen vor all den Werten, die — vielleicht verzerrt, vielleicht ge-

[15] Guardini, a. a. O. 107.

[16] Vgl. hierzu Karrer, a. a. O. 157 ff.

brochen, vielleicht von Falschem überwuchert, — sich in den nichtchristlichen Religionen finden, und er wird bei diesem Vergleich mit tiefer Befriedigung feststellen, daß alles Heilige, alles echt Religiöse, das in der religiösen Menschheitsgeschichte erscheint, in gereinigter und geadelter Gestalt im Christentum geborgen ist, daß das Christentum wirklich, wie Heiler sagt, die höchste Wertfülle und Werthöhe im Vergleich zu anderen Religionen ist. Heiler, der diese Frage mit so viel Wärme und Sachkenntnis behandelt hat[17], reiht aus dem Bereich der verschiedenen Religionen, die religiös bedeutsamen Erscheinungen, wie folgt, zusammen:

„Im Christentum findet sich schlechthin alles, was es an Erhabenem und Heiligem gab in der religiösen Menschheitsgeschichte: die tiefe Ehrfurcht vor dem göttlichen Sittengesetz, die Kon-fu-tse und seine Jünger beseelt; die anbetende Scheu vor dem unaussprechlichen göttlichen Geheimnis, wie sie Lao-tses Tao-teh-king durchzittert; das Mysterium der unio mystica, das die Seher der Upanishaden ihren Schülern anvertrauten; der Heroismus der Jünger Buddhas, die um des ewigen Heiles willen ‚aus der Heimat in die Heimatlosigkeit' zogen; die planmäßige Pflege der Meditation und Kontemplation in der 2500 Jahre umfassenden indischen Mystik; die hochfliegende theologische Spekulation des Vedânta; die schlichte Zuversicht und hingebende Gottesliebe der hinduistischen bhakti-Frömmigkeit; der Glaube an die allumfassende Liebe Gottes und das bodhisattva-Ideal des universalen Liebeswirkens im Mahâyâna-Buddhismus; die sola fides und der Heilstatsachenglaube des japanischen Amida-Buddhismus; die alle Wesen ohne Unterschied, selbst die Feinde umfassende Liebe der Jünger Lao-tses und Buddhas; die Gesetzestreue und der Gebetseifer der Anhänger Mohammeds; die Gottbegeisterung der persischen Sûfi; der himmlische Eros Platos; die ekstatische Einigung Plotins mit dem ewig Einen; das sakramentale Leben und der Symbolreichtum der orientalisch-hellenistischen Mysterienkulte; der verzehrende Eifer der israelitischen Propheten für Gottes Heiligkeit und für Recht und Gerechtigkeit im Leben des Volkes; die ecclesia militans der Sikh und Muslime; die grandiose Schau des geschichtlichen Riesenkampfes zwischen Gut und Böse und der eschatologischen Vollendung der Menschheit und des Kosmos im zarathustrischen Mazdaismus — es gibt keine religiöse und sittliche Idee, keine Kult- und Frömmigkeitsform von wirklichem Wert, die nicht im Christentum ihre Heimat hätte."

Diese alles Wahre und Echte in den fremden Religionen als Keime des Logos und als Hindeutung auf Christus zum Christentum hinzurechnende Auffassung von der Absolutheit des Christentums ist nichts anderes als jene universalistische Theorie von der christlichen Offenbarung, die von den altchristlichen Denkern, wie von Justin, den großen Alexandrinern, Augustinus vertreten wurde; sie gaben nichts preis von dem spezifischen Lehrgehalt der Offenbarung Christi, aber gerade in diesem unerschütterlichen Glauben hatten sie den Felsenstandpunkt der Wahrheit für ihre Freiheit des Geistes, mit der sie in allen Religionen den letzten, wenn auch oft verschütteten und entstellten Spuren der Offenbarung Gottes, ohne die er ja auch nicht die Heiden gelassen hat (Röm 1, 19), nachgehen und

[17] Heiler, a. a. O. S. 331.

die sie mit Ehrfurcht vor Gott anerkennen konnten. „Die Kirche ist die Fülle dessen, der alle in allem erfüllt" (Eph 1, 23) [18].

Diese Theorie sieht in der Offenbarung, die Gott der Menschheit gab, die Tat und die Wirkung des geheimnisvollen göttlichen Ratschlusses der Erlösung, der im ewigen Willen Gottes ruht, und die Verknüpfung der christlichen Lehre mit diesem Offenbarungswillen und Heilswillen Gottes ist die Begründung des Anspruches des Christentums auf seine extensive Absolutheit. Diesen Anspruch vermag die Religionsgeschichte ihrerseits zu bekräftigen durch den von ihr gelieferten Nachweis der „Wertfülle, Wertreinheit, Werteinheit und Werteinzigartigkeit" des Christentums.

[18] Vgl. auch Th. Ohm, Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin. Eine missionstheoretische Untersuchung. Münster 1927. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd. 7.)

MITTEILUNGEN

Zum Problem der Einwohnung des Hl. Geistes

Von Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier (Fortsetzung)

Passaglia und Schrader waren im 19. Jahrhundert die ersten, die unter dem Einfluß der griechischen Väter, auf die sie durch die Sammelwerke des Petavius und Thomassinus hingewiesen wurden, eine dem Hl. Geist eigentümliche Einwohnung in der Seele des Gerechtfertigten lehrten. Damit wollten sie nicht sagen, der Hl. Geist allein sei die Wirkursache der Einwohnung. Vielmehr ist nach ihnen die Einwohnung des Hl. Geistes auf der Linie der Formalursache im weiteren Sinne, insofern sie eine Selbstmitteilung besagt, zu suchen. Allerdings wird der Hl. Geist nicht eine der Seele inhärierende Form. Die Einwohnung ist mehr als eine geschaffene Teilnahme an der göttlichen Natur (natura divina participata). Die geschaffene Gnade ist nur Disposition und Vorbedingung zur persönlichen Einwohnung und erfährt durch diese ihre letzte Vollendung. Als participatio divinae naturae ist die Einwohnung eine Verbindung mit der göttlichen Substanz, insofern sie im Hl. Geiste subsistiert. Eine Beziehung zu den anderen göttlichen Personen ist damit nicht ausgeschlossen, sondern, gemäß der Lehre von den göttlichen Sendungen nach außen, eingeschlossen. Auch Vater und Sohn wohnen, ein jeder auf die ihm eigentümliche Weise, in der Seele des Geheiligten. Denn der Hl. Geist kommt als Geist des Sohnes und des Vaters, um die heiligende Verbindung zu den anderen göttlichen Personen zu schenken.

Die Ansicht Passaglia's wurde vor allem[1] durch Ramière († 1884)

[1] Auf die kleineren Abwandlungen bei andern von Schauf genannten Theologen brauchen wir hier nicht einzugehen. Erwähnenswert unter ihnen ist Jovene, über dessen Auffassung Schauf selbst in dieser Zeitschrift 49 (1938) 125—138 berichtet hat. Scholl ist wohl eher Scheeben als Hurter beizugesellen, da er Schüler Scheebens war.

und den von ihm abhängigen Borgianelli († 1882) weitergebildet. Beide nehmen als Ausgangspunkt nicht wie Petavius die Lehre von den Sendungen, sondern die Offenbarung einer gnadenhaften Verbindung des Menschen mit der Person des Hl. Geistes. Von dieser Verbindung unterscheiden sie die natürliche und übernatürliche Gegenwart Gottes der Substanz nach. Beide verbinden ferner die Lehre von der Einwohnung mit jener psychologischen Auffassung der Trinität, wonach der Sohn durch Erkennen gezeugt wird und der Hl. Geist durch die Liebe gehaucht hervorgeht. Am auffälligsten ist ihre Ansicht von der Gottesschau der Seligen. Das lumen gloriae als geschaffene Qualität lehnen sie ab (Borgianelli ausdrücklich). Die Gottesschau ist ihnen visio in Verbo so, daß der Logos nicht nur Gegenstand der Schau, sondern auch das Erkenntnisbild für den schauenden menschlichen Geist ist. Also ist in der seligen Schau die Verbindung mit dem Logos nur ihm so eigentümlich. Entsprechend muß dann auch die Verbindung der Gott schauenden Seele mit dem Hl. Geiste sein. Nun ist aber die Gottesliebe, anders als die Gotteserkenntnis, dieselbe im Jenseits und im Diesseits. Also ist die Einwohnung des Hl. Geistes hienieden eine Verbindung mit seiner Person in ihrer Eigentümlichkeit. Nur durch diese Einwohnung sehen die beiden Theologen die Erhebung in die übernatürliche Ordnung zustande kommen. Die geschaffene Gnade ist für sie nur die Resultante aus der persönlichen Verbindung mit dem Hl. Geiste. Bei beiden Theologen finden sich schließlich Hinweise auf die hypostatische Union und die einzigartige Verbindung der menschlichen Natur Christi mit dem Hl. Geiste.

Scheeben hat seine Ansicht über unsere Frage nicht immer klar und scharf formuliert, was schon Ign. Jeiler hervorgehoben hat. Eröß hat daher[2] versucht, Scheebens Auffassung in die Nähe der Franzelin's († 1886) zu rücken. Demgegenüber zeigt Schauf, daß Scheeben nur eine solche Einwohnung des Hl. Geistes ablehnt, bei der nicht auch die anderen göttlichen Personen einwohnen. Scheeben lehrt aber jene Einwohnung des Hl. Geistes gemäß seiner persönlichen Eigentümlichkeit, die auch die Einwohnung des Sohnes und des Vaters, eines jeden nach seiner personalen Besonderung, nach sich zieht, weil der Hl. Geist vermittelndes Prinzip ist. Für diese Einwohnung ist nach Scheeben die geschaffene Gnade die Vorbedingung. Die Gotteskindschaft, die schon mit der geschaffenen Gnade gegeben ist, erhält durch die Einwohnung des Hl. Geistes, die als mitkonstituierendes Element hinzutritt, ihre letzte Vollendung. Scheebens spekulative Kraft entfaltete sich besonders an den Beziehungen der Einwohnung zur Menschwerdung des Sohnes, zur Eucharistie und zum Geheimnis der Kirche, auf die schon Passaglia hingewiesen hatte.

Den letzten Fortschritt brachte unserem Problem H. Schell. Für ihn war maßgebend der Gedanke, daß die göttlichen Personen Relationen sind. Der durch die Sendung uns persönlich innewohnende Hl. Geist ist es also in relativem Gegensatz zu seinem Prinzip und „infolge hiervon nicht allein gegenwärtig, sondern mit dem Vater und Sohn, weil ein relativer Gegensatz ohne den andern nicht bestehen kann“ [3].

Wo man also eine nichtappropriierte Einwohnung des Hl. Geistes an-

[2] Vgl. Schauf in Pastor bonus 48 (1937) 19—26.

[3] H. Schell, Kath. Dogmatik II 84. Vgl. Schauf, S. 210.

nimmt, da behauptet man zugleich die Einwohnung des Sohnes und des Vaters. Der Grund ist nicht nur der, daß die göttlichen Personen durch die eine göttliche Natur miteinander verbunden sind, sondern daß es nach der Offenbarung Sendungen göttlicher Personen nach außen gibt. Die Sendung des Sohnes in der Menschwerdung ist von der Art, daß dabei eine menschliche Natur in die Personalität des Logos hinaufgehoben wird und in ihr die der menschlichen Natur zukommende Personalität erlangt. Diese Sendung erlangt ihren Abschluß in einer hypostatischen Vereinigung. Bei ihr erscheinen die Subsistenz und Inkommunikabilität der göttlichen Personen vor allem gewahrt. Der Hl. Geist aber wird in die Seelen der Gerechten gesandt als das vermittelnde Band, das auch die Einwohnung des Sohnes und des Vaters mitbringt. Eine hypostatische Vereinigung kommt nicht zustande. Vielmehr tritt das Relatio-sein der göttlichen Person hier besonders in Geltung. Die Verbindung des Menschen mit dem Hl. Geist fassen Ramière und Borgianelli so auf, daß die menschliche Natur als Prinzip des Erkennens und Wollens der Einwohnung teilhaftig wird. Bei den andern Theologen wird die Einwohnung mehr als ein Verhältnis der menschlichen Person zu den göttlichen Personen gesehen, ohne daß dieses eigens erwähnt wird.

Manche Einwände, die gegen diese Lehre erhoben wurden, gehen völlig fehl, wie etwa der Hinweis, daß nach der Offenbarung nicht der Hl. Geist allein innewohne, oder daß die geschaffene Gnade ein gemeinsames Werk der göttlichen Personen sei. Andere Einwände erwachsen aus der Meinung, die übernatürlichen Gegebenheiten ließen sich restlos in zurechtgeschnittene Begriffe einfangen; so beanstandet Palmieri den Ausdruck causa quasi formalis. Wieder andere gehen von unbewiesenen Voraussetzungen aus, etwa der, daß auch die selige Gottesschau jede nichtappropriierte Verbindung mit den göttlichen Personen ausschließe (Rademacher). Den Haupteinwand hat seinerzeit Franzelin gemacht, dem sich neuestens Froget und Galtier (beide gegen Mangenot) angeschlossen haben. Er lautet etwa so: Die göttlichen Personen erfüllen ihre Wesensaufgabe dadurch, daß sie die göttliche Natur tragen (sustentare naturam). Wenn eine Beziehung zwischen einem Geschöpf und einer einzigen göttlichen Person zustande kommt, so kann diese nur darin bestehen, daß die göttliche Person die Funktion des sustentare naturam nach außen ausübt, d. h. daß sie Trägerin einer geschaffenen Natur in einer hypostatischen Union wird. Die Offenbarung berichtet aber nur von einer einzigen hypostatischen Union. Also ist die Verbindung der Seelen mit der Person des Hl. Geistes nicht von der Art, daß sie so wie ihm keiner anderen göttlichen Person zukommt.

Auf die Schwäche dieses Gedankenganges hat schon Schell hingewiesen, wenn auch nicht immer in glücklichen Formulierungen. Gegen Franzelin läßt sich folgendes sagen: Der Logos ist nicht ganz in demselben Sinne Träger der menschlichen Natur Christi wie er Träger der göttlichen Natur ist. Franzelin hat aber beides einander völlig gleichgesetzt. Vor allem aber beschränkt sich die personale Funktion des Logos nicht darauf, die göttliche Natur zu tragen. Wesentlich gehört zur göttlichen Person das ihr eigentümliche Verhältnis zu den andern göttlichen Personen. Denn ihrem ganzen Wesen nach sind Vater, Sohn und Hl. Geist Relationen, freilich subsistierende Relationen. Franzelins Aufstellungen bedeuten keinen

Gegenbeweis gegen die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Hl. Geistes in der Seele des Geheiligten.

Wenn sich diese auch nicht widerlegen läßt, so darf sie selbst ihre Begründung nicht in einer spekulativen Rechtfertigung suchen, sondern in einer vorurteilslosen und vollen Ausdeutung dessen, was uns Gottes Offenbarung darüber lehrt. Schaufs gelehrte Studie mündet so in echt wissenschaftlicher Haltung aus in neue Fragestellungen und Probleme.

Aufbau und Praxis des Erstbeichtunterrichtes.

Von Dr. Josef Paulus, Niederlinxweiler

Das Bischöfliche Generalvikariat hat im Jahre 1941 den Seelsorgern unter dem Titel „Führung zu Buße und Bußsakrament" dogmatische Grundlagen und Leitsätze zur sorgfältigen Würdigung und Anwendung übergeben. Damit wurde ein Anliegen ersten Ranges für das innerkirchliche Leben neu aufgegriffen. Von vielen Punkten her muß diese schwere Aufgabe angegriffen werden, soll sie einer Lösung näher kommen. Einer der wichtigsten Ansatzpunkte wird dabei immer der Erstbeichtunterricht sein. Eine vertiefte theologische Erkenntnis der Heilsökonomie, die Verlegung der ersten heiligen Kommunion und damit der ersten heiligen Beichte auf ein früheres Alter, die neuerliche Verschiebung des schulpflichtigen Alters um ein halbes Jahr, die grundlegende Umschichtung in der Glaubensunterweisung überhaupt, nicht zuletzt die neue sakramentale Praxis und Feier der heiligen Messe stellen den Seelsorger im Erstbeichtunterricht vor schwierige Fragen. Dem Kinde müssen die wesentlichen Elemente des sakramentalen Vorganges klar werden; als Voraussetzung dazu aber muß das Kind schon die Grundeinsichten in die Heilsökonomie überhaupt besitzen. Diese beiden Forderungen für die erste heilige Beichte aufzustellen, ist um so notwendiger, da der Erstbeicht- und entsprechend der Erstkommunionunterricht für nicht wenige Kinder die einzige und letzte Gelegenheit sein wird, sich das Verständnis der wichtigsten Vorgänge ihres kirchlich-religiösen Lebens zu erarbeiten.

I.

Die Einsicht des Kindes in den eigentlichen sakramentalen Vorgang

a) Der sakramentale Vorgang vollzieht sich in dem gnadenhaften Richterspruche Christi, der äußerlich hörbar und sichtbar wird in Wort und Geste des Priesters. Die Lossprechung ist der Kern des Bußsakramentes. Diesem dogmatischen Satze gegenüber weist der Katechismus in seinen beiden Ausgaben eine empfindliche Lücke auf. Darum muß die Wahrheit mit den Kindern von anderswoher erarbeitet werden. Jesus Christus hat auf Erden Sündenvergebung erteilt: Die Heilung des Gelähmten, Der Schächer am Kreuze, eventuell die Ehebrecherin u. a. Gericht zu halten, verurteilen oder freizusprechen ist nur Recht des Königs oder seiner Beauftragten. Jesus Christus ist der König über alle Menschen. Er übte damals schon seine königliche Gewalt aus. Als er nach seiner Auferstehung die Erde verlassen sollte, übertrug er diese Gewalt an seine Apostel und ihre Nachfolger. Christus wird dereinst, wenn er wiederkommen wird,

seine Richtergewalt über alle Menschen noch einmal selber ausüben. Inzwischen aber tut er es durch seine Priester. Es wird nicht leicht sein, dem Kinde die Sündenvergebungsgewalt als Ausfluß des messianischen Königtums Christi nahezubringen. Aber in dieser Form dürfte es möglich sein.

b) Doch nicht nur etwas Äußeres geschieht im Bußsakrament. Das Strukturgesetz der Sakramente, das bei allen Sakramenten neu anzuwenden ist, muß dem Kinde aufgehen: Was man nach außen sieht, sagt uns, was nach innen geschieht. Wir werden nicht nur von der Strafe frei, sondern von der Sünde selber. Dazu aber muß Gott etwas tun. Was tut der Vater im Gleichnis vom verlorenen Sohn? Er verzeiht, nimmt den Sohn wieder als Sohn auf und stattet ihn von neuem aus. Im Bußsakramente verzeiht der himmlische Vater; er sagt uns wie bei der Taufe: Das ist wieder mein Kind — eventuell bei nur läßlichen Sünden: Kind des vollen Wohlgefallens. Wir sind wieder einig mit ihm, er wieder gut zu uns. (Kindliche Sprache.) Die Buße ist das Sakrament der Versöhnung und des Friedens mit Gott. Dieses Moment der persönlichen Begegnung des Menschen mit Gott — man kann sicher ruhig hier immer „Vater" einsetzen — ist gegenüber der Fragestellung des Katechismus: „Was wirkt das Bußsakrament in uns" stark herauszuarbeiten. Es kann auch leicht geschehen an Hand des Gleichnisses vom verlorenen Sohn.

Wenn der Vater verzeiht, geschieht auch etwas in uns. Wir werden innerlich neu. Der Heilige Geist beginnt wieder neu zu wirken in uns, so wie er bei der Taufe des Heilandes und bei unserer eigenen Taufe wirksam war. Die Sünde geht weg; wir werden heilig. Darum hat der Heiland bei der Einsetzung des hl. Bußsakramentes auch zu den Aposteln gesprochen: Empfanget den Heiligen Geist. Im Sakramente der Buße geschieht ebenso wie bei der hl. Taufe die Vermittlung des Heiligen Geistes.

c) Die Akte, die der Mensch zum Bußsakrament zu leisten hat, gehören wesensnotwendig dazu, sind jedoch nicht das ganze Sakrament, wie die Katechismusfrage: Welche Stücke gehören zum Bußsakrament? vielleicht den Anschein beim Kinde erwecken könnte. Darum dürfte es zweckmäßig sein, das Schema einzuprägen: Was tut Christus durch den Priester? Was tut Gott (Vater, Sohn und Heiliger Geist)? Was tun wir zum Bußsakrament? Antwort auf die letzte Frage: Wir machen die fünf Stücke. Auch hierbei muß uns Gott noch helfen. Bei der Erarbeitung dieser fünf Stücke bietet das Gleichnis vom verlorenen Sohn ebenso wie bei der Erarbeitung dessen, was der Vater tut, ein unvergleichliches Hilfsmittel. Die Schlechtigkeit der sündhaften Handlung und das Elend des sündigen Zustandes werden dabei dem Kinde leicht zu Bewußtsein kommen. Gegenüber dem einfachen Zusammensuchen der formalen Verstöße gegen die zehn Gebote oder gar dem mechanischen Heruntersagen des Sündenkataloges ist ja gerade diese Seite der Gewissenserforschung besonders wichtig. Sie ist auch die Grundlage von Reue und Vorsatz. Hier versteht auch das Kind in diesem Alter schon leicht bei richtiger Darstellung die Notwendigkeit und das Wirken der helfenden Gnade als Erleuchtung des Verstandes, Rührung des Herzens und Anregung und Kräftigung des Willens. Endlich darf bei diesem Lehrstück von den menschlichen Akten zum Bußsakrament

die Funktion des Vertrauens, der frohen Hoffnung, Verzeihung zu finden, nicht übergangen werden. Diese Weckung der Hoffnung kann aufgebaut werden auf die Lehre von Gottes Vatergüte, richtiger aber wohl noch auf die allumfassende Sühnetat des Heilandes am Kreuze. Biblische Anknüpfungspunkte bieten das Gleichnis vom verlorenen Sohne, Petrus und Judas, ferner fast alle Heilungswunder und Sündenvergebungen des Herrn. Besonders schön ist dieser Punkt zu erarbeiten an Hand des Bildes vom verlorenen Sohn in der Reihe der biblischen Anschauungsbilder von Mate Mink-Born.

II.

Die vorauszusetzenden Grundeinsichten in die Glaubenswahrheiten und ihre organische Verbindung mit der Lehre vom Bußsakrament

Als grundlegende Glaubenswahrheiten zum Beichtunterricht wird man voraussetzen müssen: a) die Gnadenlehre im Zusammenhang mit Schöpfung, Gotteslehre und Taufe; b) die Lehre von der Sünde, Gottes Gebot, Sündenfall, Folgen, Strafe, zehn Gebote, persönliche Sünden, Sittenlehre; c) Erlösungslehre, Menschwerdung, Leben, Leiden, Sterben und Auferstehung des Herrn. Mit dieser Aufzählung soll kein methodischer Aufbau für die beiden ersten Jahre der Kinderseelsorgestunde gegeben sein. Aber im wesentlichen wird der Stoff vor dem eigentlichen Beichtunterricht, also in den beiden ersten Jahren von den Kinderseelsorgestunden bewältigt werden müssen. Rechnet man nun freilich, daß man dem Kinde zunächst einige Wochen der Eingewöhnung in die Seelsorgestunden gewähren muß, daß man dann den ganzen biblischen Anschauungsstoff zu den angegebenen Lehren mit dem Kinde erarbeiten muß, das praktisch bis zum Beginn des eigentlichen Beichtunterrichtes noch kaum selbständig lesen kann, daß das Kind eine erste Einführung in das Gebetsleben und das Leben mit der Kirche verlangt, so ist der zu bewältigende Stoff für die beiden ersten Jahre der Kinderseelsorgestunde sehr groß.

Der Beichtunterricht verlangt aber schon eine gewisse organische Verbindung der Grundwahrheiten des Christentums mit der Lehre vom Bußsakrament. Damit ist auch zugleich die rechte Vertiefung der Bußlehre für das Kind gegeben. Der Katechismus hat in den Fragen über das Bußsakrament die organische Verbindung zu den Hauptwahrheiten des Christentums kaum vollzogen. So bleibt diese Aufgabe ganz dem Katecheten überlassen. Zur Lösung dieser Aufgabe wird man zweckmäßig an den Sündenfall anknüpfen.

a) Warum hat Gott nach dem Sündenfall die Menschen nicht gleich verworfen? Der Sohn hat sich erboten, die ganze schwere Strafe auf sich zu nehmen. Er hat es tatsächlich getan, indem er Mensch für uns geworden und durch sein Leiden und Sterben Sühne geleistet hat. Nicht nur für die Sünde Adams, sondern für alle Sünden der Menschheit hat Christus Sühne geleistet. Also nicht so sehr um unserer Reue willen, die wohl notwendig da sein muß, verzeiht uns der Vater, als um des Leidens seines Sohnes willen. Der Sohn hat den Ungehorsam der Menschen gegen den Willen des Vaters durch seinen Gehorsam wieder gut gemacht.

b) Die Verzeihung und Begnadung empfangen wir zum ersten Male in der hl. Taufe, zum wiederholten Male im Sakramente der Buße. Neben

der Barmherzigkeit des Vaters, der sich versöhnen ließ, verdanken wir die Gnaden des Bußsakramentes vor allem auch der Sühnetat Christi. Hier läßt sich nun auch leicht das Verständnis erarbeiten für die außersakramentale Sündenvergebung. Der äußere Vorgang der Sündenvergebung kann wegfallen a) bei läßlichen Sünden überhaupt, b) bei schweren Sünden, wenn er durch irgendwelche Umstände unmöglich ist. In einem solchen Falle kommt dem, der Reue hat, doch das Sühneleiden Christi zugute. Ebenso wird das Kind nun auch die öftere Wiederholbarkeit des Bußsakramentes verstehen, ohne daß der Ernst der Sündenauffassung und der Bußgesinnung gefährdet wird, weil der eigentliche Grund auch der sakramentalen Sündenvergebung gut erkannt ist. Die Ableitung des Sakramentes aus den Einsetzungsworten wird beschränkt auf die äußere Lossprechungsgewalt, während der vollständige Existenzgrund des Sakramentes, die Liebe des Vaters und die Sühnetat des Sohnes stärker hervortritt.

Der Grundsatz von dem Zusammenwirken Gottes (Trinität), Christi Priestertum und Mensch bietet Anknüpfungspunkte, die bei jeder Gelegenheit wieder aufgenommen werden können: bei den trinitarischen Lehren, der Christologie, dem hl. Meßopfer, den übrigen Sakramenten, der Sittenlehre, den Tugenden und guten Werken. Der Grundsatz vom Sichtbaren und Unsichtbaren am Sakramente: Was man nach außen sieht, sagt uns, was nach innen geschieht, läßt sich, einmal gut von den Kindern begriffen, bei allen Sakramenten verwenden und liefert dann das Material, zu gegebener Zeit den Kindern auch eine Wesenserkenntnis von der Kirche als sakramentale, d. h. sichtbar-unsichtbare Gemeinschaft zu vermitteln. Ebenso könnte, wenn die trinitarische und christologische Struktur entsprechend bei den übrigen Sakramenten, wie es hier für das Bußsakrament versucht wurde, durchgeführt würde, die Stellung Christi und des Heiligen Geistes in der Kirche bei dieser Gelegenheit verständlich werden. Indem das Sakrament, so aus seiner Verdinglichung befreit, wieder zur Lebensfunktion in der Heilsökonomie in Christus zwischen Gott und Mensch wird, wird auch die Kirche wieder aus der Institution zu der gottmenschlichen Gemeinschaft. So ließe sich tatsächlich vielleicht eine starke Konzentration des katechetischen Unterrichtes, die ja dringend notwendig ist, gewinnen.

Die Katechesen werden durchgängig gegeben nach der Erarbeitungsmethode auf Grund biblischen Anschauungsstoffes. Sie sind durchzogen von den leichtfaßlichen Grundsätzen: 1. Was tun Gott (Trinität), Christus-Priester-Mensch? 2. Was geschieht äußerlich sichtbar, was innerlich unsichtbar? Die eigentliche Praxis des Sakramentenempfanges ist nach einer solchen Vorbereitung verhältnismäßig leicht einzuprägen. Die Technik der Gewissenserforschung an Hand der zehn Gebote läßt sich als Nachdenken über den eigenen Seelenzustand leicht durchführen. Praktische Beispiele: der verlorene Sohn, Petrus, die Sünderin. Den Gedankenfolgen, die zu Reue und Vorsatz führen, ist gut vorgearbeitet. Die Notwendigkeit des Bekenntnisses als Eingeständnis der Sünde vor sich selbst und vor Gott wird an dem Beispiel vom verlorenen Sohn leicht ersichtlich, gehört aber mehr zur Reue. Die Notwendigkeit des offenen Bekenntnisses vor dem Priester als Stellvertreter Christi ist gegeben durch das Verhalten des

Schächers am Kreuze, der Sünderin u. a. Neben dem persönlichen, privaten Charakter des Bekenntnisses wäre auch seine Öffentlichkeit, die in gewissem Maße durch die Spendung des Bußsakramentes in der Kirche und das offene Hinzutreten zum Priester gegeben ist, vielleicht stärker zu betonen. So könnte das Sakrament als öffentlich-liturgischer Akt der Kirche wieder mehr in das Bewußtsein der Gläubigen kommen. Der Priester erschiene nicht nur als Stellvertreter Christi, sondern auch der Gemeinde bei der Vermittlung der Sündenvergebung.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

Der Gottesgedanke bei den europäischen Philosophen in geschichtlicher Sicht. Von Prof. Dr. Adolf Dyroff. XVI u. 178 Seiten. Verlag Parzeller und Co. Fulda 1942. Preis kart. RM. 6,—.

Eine katholische Gesamtdarstellung der Geschichte der natürlichen Gotteslehre fehlte uns bisher. Dyroff bietet sie uns nun wenigstens für den Bereich der europäischen Philosophie in ihren „Gipfelpunkten". Er berichtet nämlich, was die ernstesten Geister während mehr als 2000 Jahren über das Höchste und Letzte menschlichen Denkens, über Gottes Dasein und Eigenschaften gelehrt haben. Aber er berichtet nicht nur mit großer Sachkenntnis, sondern er führt, indem er zugleich jeweils kurz, doch höchst eigenständig, besonnen, tief und überzeugend die Gottesgedanken der Vergangenheit wertet. Von welchem Standpunkte aus diese Wertung geschieht, zeigt die Hochschätzung, die neben Plotin Thomas von Aquin nach besonders ausführlicher Darstellung erfährt: „Dem gewaltigen Gotteshaus, das Thomas hier aufführt, hat, wie die Vorzeit, so auch die Nachzeit nichts Gleichwertiges an die Seite zu setzen . . . Alles, was zeitlich nach Thomas über Gott philosophisch gesagt wurde, ist im besten Falle Ergänzung und weitere Begründung oder geschicktere Fassung oder Wiederholung oder Verschlechterung" (116 f.)[1]. Indem so alle Fragen der Gotteserkenntnis im allgemeinen, der Gottesbeweise im besonderen und der notwendigen Merkmale in unserem Gottesgedanken kritisch zur Sprache kommen, darüber hinaus aber reife Früchte langjähriger eigener Denkbemühungen eingefügt sowie in besonders wertvollen Schlußbetrachtungen noch die atheistischen Richtungen des Agnostizismus, Empirismus, Positivismus und Materialismus beurteilt werden und das Kausalgesetz als Voraussetzung der Gotteserkenntnis auf seine Tragfähigkeit geprüft wird, wächst sich diese Geschichte des Gottesgedankens zugleich zu einer vollständigen systematischen natürlichen Theologie mit historischer Methode aus.

Das Buch erfüllt selbst bestens die Forderungen, die der Verfasser am Ende an die natürliche Theologie stellt, nämlich daß sie „in hingebender, mühevoller Arbeit die Buchstaben des Buches der äußeren Offenbarung Gottes aufsuche", daß sie dabei „von gläubiger Verehrung getragen sei", daß man Gott nicht bloß in seiner uns zugänglichen Erkennbarkeit, sondern auch in seiner erhabenen Unerforschlichkeit staunend verehre, daß endlich die Unerforschlichkeit des Bösen den Menschen zu äußerster Behutsamkeit und zum Entschluß sittlicher Tapferkeit auffordere, die, unbeirrt auf Gott schauend, ihren Weg gehe. Mögen viele der heutigen Gebildeten, aus deren Kreise uns „ein wirres und wüstes expressionistisches Durcheinanderschreien" entgegenschallt" (Vorwort VIII), sich das Buch zur Lehre nehmen.

Josef Lenz.

[1] Bei Thomas hat S. 96 der Drucker einige Seiten überschlagen, die nachgeliefert werden sollen.

Die natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik. Von Dr. theol. Dr. phil. Dr. jur. utr. Gustav Ermecke. VIII u. 301 Seiten. Bonifaciusdruckerei, Paderborn 1941.

Mit ungewöhnlicher Gründlichkeit forscht der Paderborner Erzbischöfliche Geheimsekretär Dr. Ermecke den natürlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik nach. Indem er ganz ernst macht mit dem Grundsatz: Operari sequitur esse, das Wirken des Geschöpfes ist Entfaltung und Vollendung seines Seins, sucht er die ethischen Gesetze des sittlichen Wirkens der Menschen aus den ontologischen allgemeinen Seins- und den daraus folgenden Wirkgesetzen abzuleiten. Unter freimütigem Verzicht auf Voraussetzungslosigkeit macht der Verfasser die aristotelisch-thomistische Ontologie ohne deren besondere Rechtfertigung zur Grundlage seiner spekulativen, rein deduktiv voranschreitenden Untersuchung, die in einem 1. Teile nach den Gesetzen geschöpflichen Wirkens im allgemeinen, in einem 2. Teile nach Wesen, Ziel, Strukturprinzipien und Eigenschaften des sittlichen Wirkens im besonderen und in einem 3. Teile nach der Lösung grundlegender ethischer Einzelprobleme fragt. In seinem Vertrauen zur Metaphysik des hl. Thomas hat sich Ermecke auch durch die Kritik eines J. Hessen, A. Mitterer und neuestens H. E. Hengstenberg nicht irremachen lassen. Und auch der Nichtscholastiker wird ihm schon gestehen müssen, die außerordentliche Fruchtbarkeit, die der hier in großer Fülle ausgebreitete Gedankenreichtum der thomistischen Metaphysik mit ihren Grundgedanken der Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit des Menschen für eine zeitgemäße christliche Ethik erweist, ist eine gute Rechtfertigung für dieses Vertrauen. Weil das Sittliche nach Thomas nicht bloß Normgemäßheit und Normverwirklichung bedeutet, sondern besonders auch Seinsgemäßheit und Seinsentfaltung sowie Wertgemäßheit und Wertverwirklichung, kommt das Buch zu den Grundrissen einer Ethik, die nicht weniger den Forderungen einer traditionellen Norm- wie auch einer neuen Seins- und Wertethik gerecht wird. Die ontologische Betrachtungsweise der sittlichen Akte bietet manche sonst zu wenig beachtete Wertaspekte, z. B. des Guten bzw. Bösen als Aktualisierung des Geistes im positiven bzw. negativen Sinne, des Gewissens als Reaktion des gottebenbildlichen Seins zu seiner Existenzsicherung u. a. Die einbezogenen Einzelfragen aus allen Gebieten der Philosophie und die dazu in den Anmerkungen beigebrachten Werke sind so zahlreich, daß dadurch vielleicht für den Durchschnittsleser der Überblick über den einheitlichen Gesamtbau und den konsequenten Fortschritt des Gedankenganzen fast schon erschwert wird. Die fleißige Arbeit ist aber ein wertvoller Beweis dafür, wie sehr die thomistische Metaphysik, in die neue Problematik hineingestellt und in moderner Terminologie verarbeitet, die heutige Wissenschaft zu bereichern vermag.

Trier. Josef Lenz.

VERSCHIEDENES

Ein heiliger Stamm. Religiöse Bildungsarbeit an der Familie. Von Jakob Schmitz, Religionslehrer. Kösel-Pustet, München. 319 Seiten. In Halbleinen 4,50 RM.

Das Buch, eine sehr feine Glaubenslehre, wendet sich an die Seelsorger und ist auf das Erziehungswerk des Vaters ausgerichtet, der in erster Linie dazu berufen ist, in der Familie die Großtaten dessen verkünden zu helfen, der uns kraft der Taufe in sein göttliches Leben gestellt und „in sein wunderbares Licht berufen hat". „Die Mutter ist zwar nicht ausdrücklich genannt. Ohne Zweifel wird sie im Buche aber die Wege finden, auf denen sie dem Vater in der religiösen Betreuung der Kinder liebende Gehilfin sein kann und sein soll." „Der Aufbau jedes Themas vollzieht sich so, daß zuerst die entsprechenden Wahrheiten dargelegt und für die Aufgaben des Vaters zubereitet werden. Dann wird Art und Weise, Zeit und Gelegenheit genannt, in denen das religiöse Gut in die Seelen der Kinder

hineingeleitet werden kann ... Mit geringer Umstellung lassen sich alle Themen dem Gang des Kirchenjahres und den Ereignissen in der Pfarrei anschließen."

Der Anhang bietet eine klare Übersicht der einzelnen Themen und eine Unterweisung über die religiöse Bildbetrachtung mit den Kleinsten.

Verf. hat in dem Buche dem Seelsorger und den Eltern eine gediegene und wertvolle Mithilfe in der religiösen Betreuung der Familie gegeben.

Trier. Johann Lenz.

Seelsorge und kirchliche Verwaltung im Krieg. Gesetze, Verfügungen und Richtlinien. Sachlich zusammengestellt und mit Begleittext herausgegeben von Dr. Konrad Hofmann. Freiburg i. Br. 1940. XII u. 320 Seiten. Geb. 3,60 RM.

Das Werk legt diejenigen Rechts-, Verwaltungs- und hauptsächlich Seelsorgebestimmungen vor, die sich aus dem Kriege und seinen Erfordernissen ergeben haben. Es umfaßt die Zeit von Ende August 1939 bis Mitte Mai 1940. Das Material wurde hauptsächlich Gesetzes- und Publikationsorganen entnommen; in erster Linie kommen in Betracht die kirchlichen Vorschriften und Quellen, aber auch die staatlichen, das allgemeine Gesetz und das partikulare. Aus dem reichen Inhalt seien angeführt: Anweisung zur Seelsorge, besondere Gebete und Andachten, außerordentliche Vollmachten für die Geistlichen, die eigentliche katholische Wehrmachtsseelsorge, kirchliche Karitas. Aus Fragen der kirchlichen Verwaltung sind besonders behandelt: Freiwilligmeldung und Einberufung von Geistlichen, Theologen und Kirchenangestellten, kriegswirtschaftliche Anordnungen, Verwaltungsanordnungen, Luftschutzmaßnahmen u. a.

Wenn unterdessen auch viele neue Bestimmungen herausgekommen sind, so wird die Schrift doch den Pfarrgeistlichen wertvolle Dienste leisten.

Trier. Johann Lenz.

In Paradisum. Totenhymnen der byzantinischen Kirche. Von Kilian Kirchhoff. Regensbergsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 113 Seiten.

In der byzantinischen Kirche ist dem Kult für die Toten ein weit größerer Raum gewährt als bei uns und eine viel reichere Liturgie gewidmet. Wohl kennt sie auch den Ernst des Todes, aber viel stärker wird die frohe Hoffnung auf die Zukunft in der Ewigkeit betont. Der Tod ist Anfang der Herrlichkeit, Aufgang zu Gott, Beginn der Verklärung. Er ist nichts Endgültiges, nicht einmal etwas Abschließendes, er ist der strahlende Beginn der Herrlichkeit der Seele für den gläubigen Menschen. Diese Grundgedanken treten auch in den Totenhymnen hervor, die der bekannte Übersetzer Kilian Kirchhoff aus den Canones des Theophanes geschöpft hat.

Trier. Johann Lenz.

Katholische missionsärztliche Fürsorge 1941. Herausgegeben von Dr. H. Schnell. Fränkische Gesellschaftsdruckerei Würzburg, Echter-Verlag. 145 Seiten.

Nach dem Jahresbericht des Instituts vom Jahre 1940/41 werden eine Reihe missionswissenschaftlicher Arbeiten geboten: Auf missionsärztlichen Pfaden — Aus dem Leben und Arbeiten einer Missionsärztin (Dr. Ditton) — Die Pest droht (Prof. Dr. Knack) — Über Hygiene und Geschautes in den Tropen (Prof. Dr. Hasselmann) — Erkennung und Behandlung der Bilharziosen (Prof. Dr. Vogel) — Die Pygmäen des Ituri-Waldes (Prof. Dr. Gusinde). Mehr geschichtlich und grundsätzlich sind die Aufsätze von Dr. Roggen, Die Gesandtschaft Date Masamune's und Prof. Dr. Faulhaber, Göttliche Naturordnung und christliche Frömmigkeit.

Trier. Johann Lenz.

Druckfehler: S. 34 Anm. 5 Z. 3 muß es heißen liberae statt liber ac; S. 38 Z. 32 ἦθος statt ἤδος; S. 44 Anm. 57 Z. 2 Hanssler statt Hangsler.

Abhandlungen

Andres: Die Absolutheit des Christentums und die vergleichende Religionsgeschichte 161
Bartz: Zu der Glaubenstheologie des Franz Suarez 13
— Die Offenbarung im Umkreis der Religionswissenschaft, des Glaubens und der Theologie 143
Junker: Josephs Verhalten gegenüber dem ägyptischen Volke 78
— Jakob erschleicht den Erstgeburtssegen 149
Lenz Johann: Der Bolschewismus in religiöser Sicht 48
Mayer-Pfannholz: Ein Bild der Mater Ecclesia im Wandel der Geschichte 33
Meurers, von: Die eucharistische Konzelebration 65, 97
Schuler: Die heilige Kirche Christi und das Unheilige in ihrer Erscheinung 106
Seelhammer: Seid froh in der Hoffnung 1
— Grundlagen und Sinn des Gebetes 113, 137
Stein: „Wissenschaftliche" oder „betrachtende" Schriftauslegung? 59
Tillmann: Über „Frömmigkeit" in den Pastoralbriefen des Apostels Paulus 129, 161
Wehr: Entscheidungen und Fälle 53

Mitteilungen

Backes: Zum Wesen der Gotteskindschaft 82
— Zum Problem der Einwohnung des Hl. Geistes 153
Barbel: Zwei neuere Darstellungen der Dogmengeschichte 18
— Der Engel des „Supplices" 87
Lenz Joh.: „Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert" 63
Leserkreis, aus dem: 91
Meurers, von: Liturgische Gegenwart 155
Paulus: Aufbau und Praxis des Erstbeichtunterrichtes 184
Thomas: Prämonstratenserkultur im Mittelalter 119

Verfasser der besprochenen Schriften

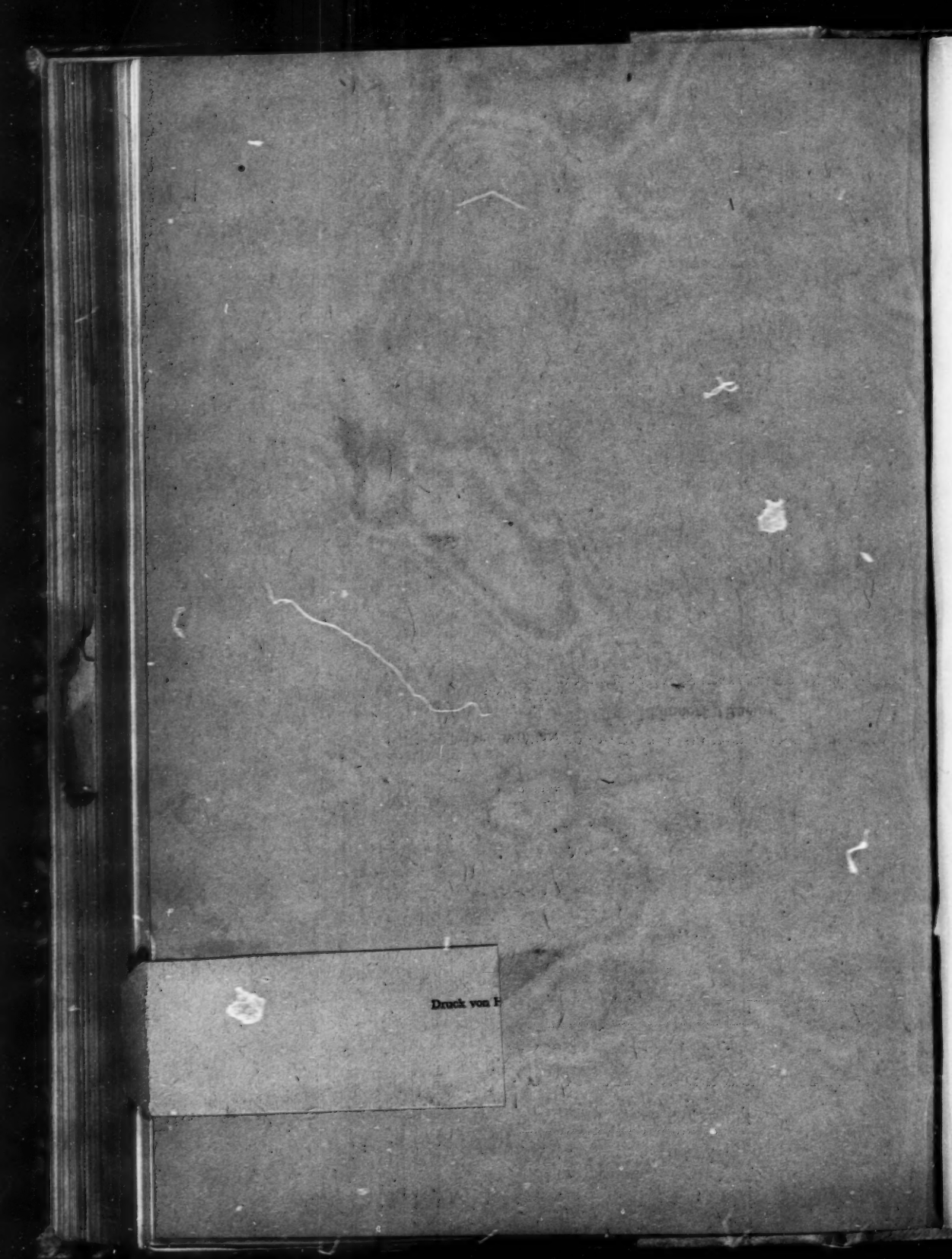
Baus 95
Bläser 93
Bonmann 96
Diözesanarchiv, Veröffentlichungen 31
Dyroff 188
Ermecke 189
Feder/Raitz von Frentz 95
Gröber 127
Höffner 63
Hofmann 190
Honnef 160
Kirchhoff 190
Knapp 127
Köhler . . . . . 18 ff.
Lauck 93
Prümm 94
Rabeneck 30
Reuß 31
Scheeben/Höfer 159
Schildenberger 94
Schmaus 158
Schmitz 189
Schnell 190
Schrader 127
Walter 30
Werner . . . . . 22 ff.
Zacher 96

Mitarbeiter

Andres, Universitätsprofessor Dr., Bonn, Beethovenstr. 19
Backes, Prof. Dr., Trier, Priesterseminar
Barbel, Dr., Ahrweiler, Hindenburgplatz 13
Bartz, Studienassessor, Dr. theol., Bitburg, Meckerstr. 13
Hein, Domkapitular, Regens, Trier, Priesterseminar
Höffner, Dr., Kail b. Pommern (Mosel)
Junker, Prof. Dr., Trier, Priesterseminar
Ketter, Prof. Dr., Trier, Rudolphinum
Lenz Johann, Prof. Dr., Trier, Priesterseminar
Lenz Josef, Prof. Dr., Trier, Auf der Jüngt
Meurers, von, Generalvikar Dr., Trier
Mayer-Pfannholz Ant., Passau, Bräugasse 5
Paulus Josef, Dr., Niederlinxweiler (Saar)
Schauf, Dr., M.-Gladbach-Hardt, Nikolausstr. 6
Schuler, Prof. Dr., Trier, Priesterseminar
Seelhammer, Prof. Dr., Trier, Priesterseminar
Stein, Prof. Dr., Pfarrer, Kanzem (Saar)
Thomas, Dr., Trier, Windstr. 2
Tillmann, Universitätsprofessor Dr., Rhöndorf (Rhein)
Wehr, Prof. Dr., Trier, Priesterseminar

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH., Trier. — Verantwortlich für den redaktionellen Teil Prof. Dr. Joh. Lenz, Trier. — Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Wilhelm Hammer, Trier
Pl. Nr. 3


Druck von